

BJÖRN WIEDEL

BÖN OCH TRADITION

En empirisk religionspsykologisk undersökning
av gudsbild och gudsförhållande
i samband med bönens form och funktion
inom Svenska Alliansmissionen



LUND 1984



BJÖRN WIEDEL

BÖN OCH TRADITION

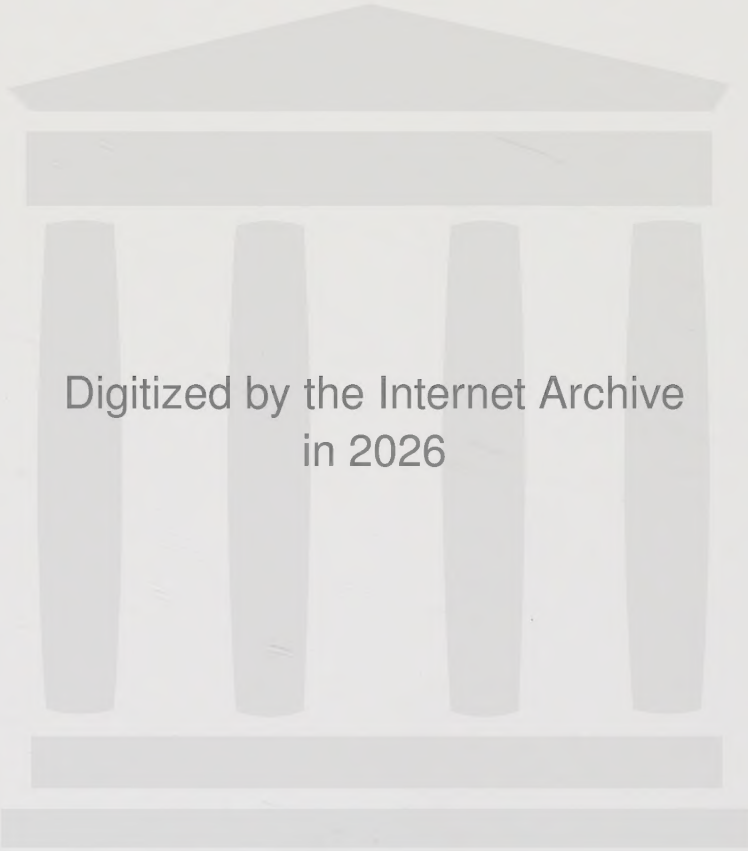
En empirisk religionspsykologisk undersökning
av gudsbild och gudsförhållande
i samband med bönens form och funktion
inom Svenska Alliansmissionen



© Björn Wiedel 1984
Studentlitteratur
Lund 1984

ISBN 91-22-00701-6
ISSN 0280-5677

TILL
FRIDEBORG,
DANIEL, MARKUS OCH ELISABET



Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41546724_0003

F Ö R O R D

Tanken på denna undersökning om BÖN OCH TRADITION började ta form tisdagen den 27 september 1977. Denna dag deltog jag i SAM:s pastorskårs årliga möte i Gullbranna utanför Halmstad. En viktig del av dessa återkommande samlingar är gemensam bön - ofta bön i små grupper, bön för varandra, bön för det gemensamma arbetet. Så var det denna dag. Särskilt inbjuden föreläsare vid detta tillfälle var Hans Åkerberg, min blivande handledare, vilken då gav mig uppslaget till avhandlingsämnet och vilken skulle komma att följa avhandlingsarbetet alltifrån dess första ögonblick till dess fullbordan.

När nu detta arbete fullbordats vill jag rikta ett uppriktigt och mycket varmt tack till professor Åkerberg för sju års sakkunnig handledning och ett mycket stort personligt engagemang. Hans förmåga att delge mig av sin djupa ämneskunskap samt likaledes för hans förmåga att i handledningen överblicka mitt ämnes speciella premisser har varit av oskattbart värde för mig. Härtill skall läggas det personliga stöd, den uppmuntran och förnyade inspiration varje handledningstillfälle givit - oavsett om detta varit vid halvdagslånga sammanträden eller per brev - något som också högt värdesattes av den studerande som bedrivit sitt studiearbete långt från universitetet och vid sidan om sitt yrkesarbete. De tillfällen jag haft att dessutom delta vid det högre seminariet i religionspsykologi i Lund har inneburit återkommande tillskott av inspiration. Även i det tidigare skede, då detta seminarium leddes av professor Olof Pettersson, mottog jag förblivande impulser.

Samtidigt vill jag även varmt tacka de åtta icke namngivna personer, som visat mig ett mycket stort förtroende genom att ställa sig till förfogande för intervjuer och på ett inträngande men anonymt sätt delgett allmänheten av sina religiösa upplevelser och personliga tankar. Då jag fördjupat mig i dessa berättelser om deras dagligen upplevda umgänge med Gud, har jag med stort allvar gång efter annan upplevt att jag beretts tillfälle att blicka in i människors djupare "inre". Den tacksamhet jag

känner härvid vidgar sig att omfatta även Svenska Alliansmissionen i sin helhet, där jag genomgående mött förståelse och tillmötesgående för mitt avhandlingsarbete. Det är min förhoppning att denna undersökning, utöver dess allmänna vetenskapliga syften, i någon mån också skall bidra till detta samfunds insikt om dess särart.

Ett varmt tack riktar jag också till Eva Wood och Anita Andersson som hjälpt mig med utskrift av denna forskningsrapport, till Anne-Marie Claesson som korrekturläst och givit språkliga synpunkter, till Margareta Jonsson som ritat bilderna och till Phillip Eskridge som gjort översättningen av det summerande kapitlet till engelska.

Till sist, men därmed inte minst, vill jag tacka min familj. Frideborg, min hustru, har inte bara burit ett ojämlikt ansvar för vårt hem under de senaste hektiska arbetsåren, hon har dessutom bistått med korrekturläsning och utarbetande av personförteckning. Utöver detta har hon också givit mig uppmuntran och inspiration i de stunder då jag bäst behövt det. Daniel, Markus och Elisabet har ibland undrat vad pappa skrivit om. De har dock genom sin livsglädje en större del i detta arbete än de själva anar.

Mullsjö i oktober 1984.

Björn Wiedel

I N N E H Å L L

Förord

1. INLEDNING	9
2. FORSKNINGSÖVERSIKT	11
2.1. Empirisk religionspsykologi i USA	11
2.1.1. W.James	12
2.1.2. J.B.Pratt	14
2.1.3. W.H.Clark	16
2.1.4. P.E.Johnson	18
2.2. Experimentell religionspsykologi	19
2.2.1. A.Canesi	20
2.2.2. A.Bolley	23
2.2.3. P.Vogel	26
2.2.4. W.Gruehn	29
2.2.5. V.Grønæk	33
2.3. Övrig religionspsykologisk forskning	35
2.3.1. R.H.Thouless	35
2.3.2. G.Berguer	38
2.3.3. Hj.Sundén	39
2.4. Religionshistorisk/religionspsykologisk forskning	42
2.4.1. N.Söderblom	42
2.4.2. F.Heiler	44
2.5. Sammanfattning	47
3. UPPGIFTSFIXERING	49
3.1. Allmänt syfte	49
3.2. Uppgiftsprecisering och variabler	49
3.3. Teorier och termer	55
3.3.1. Fältteorin enligt K.Lewin	56
3.3.2. Rollteorin enligt Hj.Sundén	61
3.3.3. "Den affektiva antropomorfismens dissolvering enligt H.Åkerberg	64
3.3.4. Människans upplevelsepremissar inför 'det Numinösa' enligt R.Otto	66
3.3.5. Subsidiära teorier	68
3.3.6. Övriga religionspsykologiska termer	68
4. FÄLTARBETE OCH MATERIAL	71
4.1. Val av metod	71
4.2. Materialinsamlingsprocessen	73
4.2.1. Pilotundersökning	73
4.2.2. Intervjupersonerna	74
4.2.3. Inledande uppteckningar	76
4.2.4. Tentativ intervju	76
4.2.5. Fokuserad intervju	78
4.2.6. Kompletterande uppteckningar	79
4.3. Diskussion av materialets karaktär	81
4.3.1. Interaktionen mellan forskare och intervjuperson	81
4.3.2. Specifika reliabilitetsproblem	83
4.3.3. Specifika validitetsproblem	85
4.3.4. Materialets art och användning	89
5. SVENSKA ALLIANSMISSIONEN SÅSOM RELIGIÖS TRADITION	93
5.1. Kort kyrkohistorisk bakgrund	94
5.2. Väsentliga drag i SAM:s historiska utveckling	95
5.2.1. Initialskedet 1853-1860	95

5.2.2. Perioden 1861-1886	97
5.2.3. Perioden 1886-1919	98
5.2.4. Perioden efter 1919	100
5.3. Traditionsbärarna och traditionsförmedlingen	104
5.4. Traditionens korpus	108
5.4.1. Bibelsynen	108
5.4.2. Läran om parusien	109
5.4.3. Guds bilden	109
5.4.4. Människans gudsförhållande	112
5.5. Bönepraxis	114
5.6. Sammanfattning av SAM:s bönetradition	118
6. FÖRBEREDANDE PILOTSTUDIE	121
7. PRESENTATION AV INTERVJUPERSONERNA OCH DERAS RELIGIÖSA BAKGRUND	135
7.1. MA	136
7.2. MB	140
7.3. MC	146
7.4. MD	149
7.5. KA	154
7.6. KB	158
7.7. KC	162
7.8. KD	166
8. BÖN OCH TRADITION	171
8.1. Huvudvariabel I: Guds bilden	171
8.1.1. Den traderade guds bilden	172
8.1.2. Inlärd och upplevd gudsbild	180
8.1.2.1. Den affektiva antropomorfismen	181
8.1.2.2. 'Det numinösa'	190
8.1.2.2.1. Guds "närhet"	191
8.1.2.2.2. Guds "makt"	193
8.1.2.2.3. 'Fascinosum'-motivet	196
8.1.2.2.4. 'Tremendum'-motivet	198
8.2. Huvudvariabel II: Gudsförhållandet	201
8.2.1. Traditionsmonster kring gudsförhållandet	201
8.2.2. Inlärt och upplevt gudsförhållande hos iipp	208
8.2.2.1. Den affektiva antropomorfismens följder i bönen	211
8.2.2.2. Bönen som 'psykologiskt fält'	216
8.2.2.2.1. Bönnens omfång	217
8.2.2.2.2. Bönnens intensitet	223
8.2.2.2.3. Bönnens djup	229
8.2.2.3. 'Fascinans'- och 'tremendum'-motiv i bönen	234
8.2.2.4. Bönen som rolltagande	240
8.2.2.5. Speciella förstärknings- och reduceringsfaktorer i bönen	259
8.2.2.5.1. Religiös närvaroupplevelse	260
8.2.2.5.2. Lydnad respektive olydnad mot Gud	261
8.2.2.5.3. Meditativ samling respektive distraktion	265
8.2.2.5.4. Kollektiv eller enskild bön	271
8.2.2.5.5. Glossolali som specifikt bönespråk	276
9. KONKLUSION OCH SLUTDISKUSSION	283
SUMMARY	297
BILAGOR	311
KÄLLOR OCH ÖVRIGA REFERENSER	319
PERSONREGISTER	329

1. INLEDNING

I en religionssociologisk studie från 1979 redovisas att nästan 50% av svenska folket ibland eller regelbundet beder till Gud.¹⁾ Det är tydligt att även människor som i övrigt inte uppfattas utöva ett religiöst beteende inom ramen för någon aktiv samfundstillhörighet ändå praktiserar bön vid vissa tillfällen. Hur bönen inom den svenska s.k. "folkreligiositeten" är beskaffad vet vi emellertid inte mycket om.²⁾ Det är sannolikt att denna spänner över ett mycket brett spektrum av föreställningar och upplevelse-innehåll.³⁾

Redan den kvantitativt rika förekomsten av bön utgör ett starkt skäl för en undersökning av föreliggande slag. Till detta skäl kommer också att bönen allmänt brukar betraktas som en, kvalitativt sett, central del i all livskraftig religion. Fr. Heiler inleder sitt stora arbete om bönen med orden: "Religiöse Menschen und Religionsforscher, Theologen aller Konfessionen und Richtungen stimmen in dem Gedanken überein, dass das Gebet das Zentrale Phänomen der Religion, der Feuerherd aller Frömmigkeit sei."⁴⁾ Därmed är sagt att bönen berör det religiösa livets mest vitala punkt.

En undersökning som gör anspråk på empirisk vetenskaplighet kan aldrig närma sig detta svårundersökta forskningsområde med tanken att kunna uttala sig i frågan om det verkligen finns någon som lyssnar till bedjaren eller om bönen äger någon suprahuman "verkan". Dessa frågor ligger utanför forskarens horisont. Vad som är möjligt är emellertid att undersöka bedjarens föreställningar, upplevelser och beteendemönster i samband med dennes förhållande till den Gud som upplevs "verklig" och "närvarande".

Då umgänget med Gud i bönen av den enskilde i regel upplevs som en mycket personlig och privat angelägenhet, har det visat sig att bönen för religionspsykologin utgör ett svåråtkomligt forskningsområde.⁵⁾ Detta gäller i särskilt hög grad vuxnas bön, varför merparten av de studier som genomförts gällt bönen hos barn eller ungdom.⁶⁾ Detta har inneburit en allvarlig forskningsbegränsning med tanke på bönen olika grundvillkor i barnets respektive den vuxnes liv.

1) Pettersson, Th., 1979. Denna studie visar även att kvinnorna överväger bland de regelbundna bedjarna. Likaså finns betydande skillnader mellan äldre och yngre personer samt mellan landsbygdsbor och stadsbor i det avseendet att bönen synes mera frekvent hos äldre samt hos människor på landsbygden. En studie av denna art har dock inte kunnat ta hänsyn till vad rapportörerna i egentlig mening avser med "bön".

2) Gustafsson, G., 1981a, 98ff. Jmf. 1981b.

Om bönen således visat sig svåråtkomlig för empiriskt studium har desto fler författare känt det angeläget att belysa bönen ur ett dogmatiskt, själavårdande eller i övrigt normativt perspektiv. Härvid finns en mycket rikhaltig litteratur, vilken vi dock kommer att lämna obeaktad i denna undersökning.

Vår undersökning har syftet att försöka beskriva bönen hos vuxna bedjare inom ett bestämt samfund såsom denna gestaltats och upplevts i deras dagliga gudsumgänge, och att därvid tolka denna bön i ljuset av den tradition i vilken de inlemmats samt att interpretera det sätt på vilket denna traditionstillägnelse skett.

-
- 3) B.Gustafsson redovisar i en tidigare studie att människor inom den s.k. "folkreligiositeten" undviker att rikta sin bön till "Jesus" samt att en förhållandevis stor grupp bedjare undviker att över huvud taget rikta sin bön till någon namngiven. Gustafsson,B.,1974,154-161.
 - 4) Heiler,Fr.,1920,1.
 - 5) Se t.ex. Pruyser,P.W.,1977,67f.; Pettersson,O.,1972,131. Pettersson framhåller att "bönen finns i någon form i all religion, men ingen religiös akt är så dold och svår att beskriva som bönen."
 - 6) A.Bolley gjorde försök att studera bönen hos vuxna, men misslyckades och genomförde därför sin stora undersökning på i huvudsak unga människor. Bolley,A.,1930,27f.
 - 7) T.ex. Bergsten,G.,1939; Hallesby,O.,1966; Rinker,R.,1979.

2. FORSKNINGSÖVERSIKT

Mot bakgrund av att bönen allmänt betraktas som en inom kristen tradition mycket central företeelse är det anmärkningsvärt att den i så ringa omfattning blivit föremål för inträngande empiriska undersökningar. De undersökningar vi här kommer att i korthet redovisa har i flera fall genomförts relativt långt tillbaka i tiden. Detta sammanhänger sannolikt i viss utsträckning med de olika vetenskapliga ideal som rått vid olika skeden. Under 1900-talets första tre decennier fanns, i synnerhet i Europa, ett uttalat intresse för religionens "väsen"¹⁾, åtföljt av en strävan att "förstå" och därvid även ibland av försök att "förstå" bönens "väsen". Därefter har inom religionspsykologin ett halvsekels forskning dominerats av djuppsykologiska, främst psykoanalytiska skolbildningar, vilka ofta primärt innefattat en strävan att kartlägga de dynamiska krafterna bakom beteendet på bekostnad av beteendets innebörd för subjektet självt. Detta sistnämnda vetenskapsideal har sannolikt bidragit till att fenomenet bön i stort placerats i periferin av, eller rentav utanför, det som är mera meningsfullt att vetenskapligt studera.²⁾

Den forskning som det i föreliggande undersökning är angeläget att ta sin utgångspunkt ifrån, utgörs av arbeten som involverar mer eller mindre uttalade hermeneutiskt-kvalitativa förtecken samt som på olika sätt berör bönen. Vi har härvid grupperat forskningsöversikten i fyra avdelningar: empirisk religionspsykologi i USA, experimentell religionspsykologi, övrig religionspsykologisk forskning samt religionshistorisk/religionspsykologisk forskning. På detta sätt har vi delvis redan i forskningsöversikten markerat vår undersöknings vetenskapsprincipiella inriktning och avgränsning.

2.1. EMPIRISK RELIGIONSPSYKOLOGI I USA

Det specifika för vad vi här menar med empirisk religionspsykologi fångas bäst genom följande koncentrerade citat ur ett av H.Åkerbergs arbeten:

En empirisk religionspsykologi får aldrig ge sig in på fakticitetsfrågan, d.v.s. själva frågan om det suprahumanas vara eller

1) Härvid kan nämnas följande forskare inom religionspsykologins forskningsområde: W.James, N.Söderblom, Fr.Heiler, R.Otto m.fl. Dessa anknyter i hög grad till tidigare och samtida teologiska och filosofiska vetenskapsideal.

2) Jmf. Åkerberg, H., 1980, 26.

3) Se Åkerberg, H., 1980, 15. Jmf. James, W., 1974, 45ff.; Pratt, J.B., 1920, 22ff.; Ehnmark, E., 1949, 20-25.



icke-vara. Om denna fråga blir berörd, vare sig i utsagor eller i medveten reduktionism eller också mera indirekt i dolda postulat, har den religionspsykologiska forskningen lämnat empirins område." 3)

Härtill kommer, med avseende på den empiriska religionspsykologi som utgår ytterst från W.James, en enfatisk fokusering av den enskilde individens unicitet och därmed också högst specifika religiösa upplevelsevärld.⁴⁾

2.1.1. W.James

William James är i flera avseenden en portalgestalt inom religionspsykologin och har på ett djupgående sätt influerat den humanistiskt inriktade psykologin⁵⁾ både i USA och i Europa. Nästan oberoende av vilket forskningsfält som fokuseras finner religionspsykologen skäl att gå "tillbaka till James". Det arbete som då i första hand avses är naturligtvis *The Varieties of Religious Experience*.⁶⁾

Ett centralt drag hos James är att han tolkar det religiösa livet som en dynamisk process, vilken bäst kan studeras hos den enskilde och som tar sig uttryck genom en stegvis utveckling mot en mognad.⁷⁾ Mest tydlig är denna process hos den typ av individer, vilka erfar livet konfliktartat och motsägelsefullt samt vilka har en sensibilitet för tillvarons disharmoniska sidor. Denna typ, "den sjuka själen", har sin motsats i den typ, vilken han kallat "sund" och som har benägenhet att uppfatta livet och sin relation till tillvaron på ett harmoniskt sätt. Även denna senare typ genomgår en religiös mognadsprocess, men denna sker utan märkbar kamp⁸⁾ eller utan påtagliga steg.

I den tjugonde och sista föreläsningen gör James en sammanfattning i "så stora drag som möjligt". Han säger då att det religiösa livet innefattar tre grundläggande trosföreställningar:

4) James, W., 1974, passim; Allport, G.W., 1968, passim; Clark, W.H., 1971, passim. Jmf. Akerberg, H., 1980, 7-20.

5) Humanistisk psykologi utgör inte någon enhetlig eller klart avgränsad storhet. Det vi här vill markera är de forskningsriktningar, vilka ger relativt stort utrymme åt människan såsom subjekt samt detta subjekts inneboende utvecklingspotential. Se Strunk, O., 1970, 90ff.; Shaffer, J.B., 1978, 10ff.

6) Detta arbete tillkom redan 1902 efter James' berömda Giffordföreläsningar.

7) Beträffande den religiösa mognadsprocessen såsom den presenterats av James, se Clark, W.H., 1971, 55-224. (Jmf. Nilsson, L., 1980, 81ff.)

8) Beträffande termen 'kamp' se kap. 3.3.6.

9) James, W., 1974, 440.

10) Ibid., 421. Jmf. även ibid., 433.

(1) Att den synliga världen är en del av ett mera andligt universum, varifrån den hämtar sin egentliga betydelse. (2) Att förening eller harmoniskt samband med detta högre universum är vårt sanna mål. (3) Att bönen, det inre umgänget med denna världs ande – man må kalla den "Gud" eller "lag" – är en process varigenom något verkliga utträttas, varigenom andlig kraft strömmar in och frambringar verkningar, själsliga eller materiella, inom fenomenvärlden.⁹⁾

Här placerar James in bönen i centrum av det religiösa livets flöde. Han säger i annat sammanhang att bönen är "religionens själva väsen och själ".¹⁰⁾

Då detta är sagt framstår det emellertid som anmärkningsvärt att James inte har gjort mera explicita försök att sätta in bönen i den mognadsprocess, vilken går som en röd tråd genom hans framställning, eller att relatera bönen till de två religiösa "typer" han uppställt. I stället behandlas bönen under religionens "övriga kännetecken".¹¹⁾ Detta hindrar dock inte att James' bidrag till bönen psykologi är betydande.

James beskriver bön som "varje slags inre umgänge eller samtal med den makt vi erkänner som gudomlig".¹²⁾ När han betonar "umgänge" och "samtal" är detta i viss polemik mot den begärande bön som han finner så många uttryck för inom kristenheten och där "bönhörelse" framställs som det enda väsentliga. I dessa fall finner James att Gud har anpassats efter människans tankar och villkor på ett sätt som är kännetecknande för den icke mogna religionen. James' pragmatiska syn, sådan han använder denna som metodisk infallsvinkel inom religionspsykologin, leder honom till att betona den mogna trons frukter, vilka är av såväl "inre" som av yttre art, alltså en anpassning av bedjarens hela liv till vad som uppfattas som "Guds vilja". James uttrycker det kortfattat så: "Vi själva blir bättre anpassade efter tingen".¹³⁾

Självuppgivelsens betydelse för den religiösa utvecklingsprocessen är ett av James' betydande bidrag till förståelsen av den omvälvande religiösa upplevelsens genes. Han benämner därvid självuppgivelsen "det religiösa livets vitala vändpunkt" ¹⁴⁾ och kan därmed också sägas indirekt ha angivit att självuppgivelsens moment torde ha relevans även för förståelsen av bönen i dess egenskap av "religionens själva väsen och själ".

Det ovan sagda betyder inte att bönen verkan i individens föreställning eller upplevelse enbart skulle innebära en verkan på subjektet självt. Enligt James är individens religiösa *erfarenhet* dock av fundamental betydelse

11) Ibid., 416.

12) Ibid., 421.

13) Ibid., 430.

för dennes tolkning och gestaltning av sin tro. Men denna "erfarenhet" innefattar för den religiösa människan även "att man uträttar någonting med bönen".¹⁵⁾ För James är det också rentav ett kriterium på "innerlig" bön att den av bedjaren uppfattas ha en objektiv verkan.¹⁶⁾

James' betoning av "erfarenheten" har här i viss mån skett på bekostnad av de kognitiva strukturernas betydelse i den psykiska processen. Teologin, de föreställningar subjektet äger om den suprahumana "verkligheten", har i hög grad skjutits åt sidan som efterkonstruktioner.¹⁷⁾ I linje härmed har individens traditionsbakgrund och andra sociala aspekter tonats ned. I stället för t.ex. en given traditions gudsbild talar James hellre om "realitetskänslan" hos den enskilde.¹⁸⁾ Denna accent är samtidigt både hans styrka och hans svaghet. Styrkan ligger i att han verkligen fokuserar det som för individen ofta är så centralt, nämligen att det är fråga om ett "umgänge", en dual relation med någon som uppfattas som "verklig". Svagheten ligger i att denna erfarenhets uppkomst inte tillräckligt allsidigt belyses.

2.1.2. J.B.Pratt

J.B.Pratt var lärjunge till W.James och fortsatte i flera avseenden dennes inriktning både beträffande vetenskapsteoretiska utgångspunkter och forskningsområden. Men med avseende på metodfrågan har Pratt genomfört en betydande breddning.¹⁾ Detta betydde t.ex. att han i egen empirisk forskning, bl.a. med hjälp av frågeformulär, genomförde undersökningar av bödens psykologi. En annan viktig breddning var att han betydligt mer än sin lärare gav rum för socialpsykologiska faktorer vid tolkningen av religiösa fenomen. I sitt huvudarbete, *The Religious Consciousness* (1920), anslår

14) Ibid.,190.

15) Ibid.,423.

16) Ibid.,422.

17) James säger sig vilja studera "det religiösa fenomenet, studerat som en inre verklighet och med bortseende från de kyrkliga och teologiska *utvärken*"(vår kurs.). James,W., 1974,422. Se även ibid.,54,64 samt 263. Jmf. Grønbaek,V.,1958,31f. Vårt studium avser, till skillnad från James, att undersöka det religiösa beteendet i dess förhållande till den kontext inom vilken det religiösa beteendet vuxit fram.

18) James,W.,1974,47,49,62. Detta James' bristande hänsynstagande till socialpsykologiska frågor och kontextfrågor har påpekats av flera forskare, exempelvis: Briem,E.,1930,42; Sundén,Hj.,1971,21; Åkerberg,H.,1980,26.

1) Pratt,J.B.,1920,32ff.

2) Pratt säger om "adolescens"-perioden: "But one of the chief causes of this striking phenomenon of adolescent religion as found in Protestant countries is yet to be mentioned. It is, namely, the theological prepossessions with which our youth are so often brought up. This influence, in my opinion, has been pretty generally underrated by nearly all

Pratt två kapitel till belysning av den religiösa erfarenhetens beroende av subjektets religiösa tradition.²⁾

I ett av dessa kapitel, "Prayer and private Worship", redovisar Pratt vissa egna forskningsresultat, vilka bl.a. belyser bönenas beroende av personlighetsmässig och religiös utveckling.³⁾ Härvid finner han även några faktorer, vilka på ett hämmande sätt påverkar bönebeteendet hos den enskilde.⁴⁾

Pratt har vidarefört James' betoning av medvetandet om en "verklig" suprahuman "närvaro" och "verksamhet" i den principiellt viktiga distinktionen mellan subjektiv och objektiv "worship". Denna har utformats till en distinktionsteori, i vilken Pratt menar att den subjektiva effekten av "worship" äger ett positivt samband med dess grad av "objektivitet". Med termen "objektivitet" avser han inte att beröra den religiösa fakticitetsfrågan utan fastslår att bestämma individens förhållningssätt gentemot det suprahumana,⁵⁾ eller för att använda Pratts kända religionsdefinition, "the serious and social attitude of individuals or communities toward the power or powers which they conceive as having ultimate control over their interests and destinies."⁶⁾

Bönen, vilken av Pratt betraktas som ett specialfall av "worship", äger alltid ett objektivt moment såframt den förtjänar att kallas bön. Med "objektiv" avses då den grad av medvetande hos individen om att "something is really being done - something in addition to the subjective change in his own consciousness".⁷⁾ Detta medvetande äger en omedelbar förbindelse med det

the writers on the psychology of religion who have treated the subject." Pratt, J.B., 1920, 113.

3) Ibid., 318 f. Pratt fann följande förändringar i bönebeteendet som en följd av att individerna blivit äldre: "development of prayer from habit to a real source of strength; more universal things asked for; greater earnestness; greater desire to pray; more confidence in answer to prayer; greater realization of the limitations of prayer and fewer things, consequently, asked for; communion substituted for petition; need substituted for duty; shorter and less formal prayers."

4) Dessa faktorer kunde reduceras till tre kategorier: " (1) ill health, or exhaustion; (2) the sense of sin; (3) discouragement and scepticism". Ibid., 319.

5) Se Ibid., 335.citat: "The question whether prayer is nothing more than a mind state having a certain subjective value, such as autosuggestion or the enjoyment of music, or whether it is also an objective relation between the prayerful soul and some sort of 'Higher Power' above or 'Spiritual World' round about, from whom or from which new influxes of spiritual life may actually come, - this is for metaphysics rather than for psychology. Psychology may and should point out, however, that the subjective effects of prayer are almost invariably due, directly or indirectly, to some real faith in the objective relation."

6) Ibid., 2.

7) Ibid., 307. Jmf. Briem, E., 1933, 237 f.

syfte ett visst beteende har för subjektet⁸⁾ och medför att intentionen hos subjektet alltid är mer eller mindre "subjektiv" alternativt "objektiv".

Pratts egen forskning finns även redovisad i artikeln *An empirical study of Prayer* (1910). Här har Pratt redovisat data om bönsens innehåll samt den förväntan och erfarenhet av bönesvar som hans uppgiftslämnare gett uttryck för.⁹⁾

2.1.3. W.H. Clark

Clarks arbete *Religionspsykologi*, vars amerikanska originalupplaga har undertiteln "An Introduction to Religious Experience and Behavior", har enligt författaren själv en starkt eklektisk prägel. Inte desto mindre formas framställningen klart av en genomgående grundsyn, vilken tar sin utgångspunkt i individens "experience" och utifrån denna tolkar det religiösa beteendet. Linjen från James är på denna punkt tydlig.¹⁰⁾

Clark gör en markering av gränsen mellan religionspsykologi som vetenskap och dess pastoral tillämpningar.¹¹⁾ Denna gränsdragning torde vara särskilt svår men inte desto mindre viktig att upprätthålla vid studiet av bönen, vilken betraktas som central i uppbyggelse- och själavårdslitteraturen. De metoder som bäst svarar mot de speciella krav som ställs vid empirisk undersökning av bönen, anser Clark vara frågeformulär och intervju.¹²⁾

Clarks egen forskning har lett till en rad klarläggande distinktioner, exempelvis distinktionen mellan 'tro' (belief) och 'förtröstan' (faith), (vilken distinktion först framställdes av hans lärare G.W. Allport), samt distinktionen mellan primär, sekundär och tertiär kategori av religiöst beteende.¹³⁾ Av speciellt intresse för vår undersökning är distinktionen mellan subjektiv

8) Pratt, J.B. 1920, 290.

9) I denna studie tar Pratt upp och diskuterar de för denna forskningsperiod aktuella föreställningarna om suggestion och autosuggestion som centrala faktorer för bönen. Dessa föreställningar fick dock lätt reduktionistiska effekter vid tolkningen av religiösa upplevelser och beteenden, effekter som Pratt i sitt senare arbete 1920 kraftigt varnade för. Jmf. Selbie, W.B., 1926, 224; Thouless, R.H., 1926, 191-205; Spinks, G.S., 1963, 123 f.

10) Jmf. Åkerberg, H., 1980, 8 ff.

11) Clark, W.H., 1971, 14-23.

12) Ibid., 267.

13) Ibid., 29 ff., 279 f.

och objektiv "worship", vilken Clark tagit upp från James och Pratt och därvid vidareutvecklat med särskild hänsyn till bönen. Med 'objektiv' bön avser Clark i första hand att Gud, snarare än individen, utgör centrum för uppmärksamheten.¹⁴⁾ Den 'objektiva' respektive 'subjektiva' bönen ses av Clark såsom utflöden ur olika religiös mognadsgrad hos individen samt ur olika föreställningar om gudomen och relationen till denne. Samtidigt antyder Clark att bönens art även direkt eller indirekt återverkar på den religiösa upplevelsen. Här skymtar alltså en dialektik mellan den religiösa upplevelsen och bönen.¹⁵⁾

Genom att ställa upp nio olika typer av bön försöker Clark fånga in det bönebeteende som förekommer inom det kristna västerlandet och därvid markera dess, generellt sett, 'subjektiva' alternativt 'objektiva' karaktär.¹⁶⁾ "Den begärande bönen" samt "bönen om gemenskap" äger, enligt Clark, de mest uttalade 'subjektiva' dragen. Å andra sidan räknar han den "lovprisande bönen" och "tacksägelsebönen" till de mest utpräglade 'objektiva'.

I nära anslutning till Heilers fenomenologiska beskrivning av bönen relaterar Clark de olika bönetyperna till olika personlighetstyper. Han uppställer härvid fyra huvudtyper, vilka naturligtvis skall ses som idealtyper och vars renodlade motsvarigheter i ett empiriskt material är utomordentligt sällsynta, i synnerhet i den "vanliga människans vardagliga bön". Dessa typer utgörs av "mystikern", "den religiöse intellektuelle", "profeten" samt "prästen".¹⁷⁾

Liksom James och Pratt lägger Clark stark betoning vid den religiösa mognadsprocessen och uppställer, i nära anslutning till Gordon W. Allport, en rad kriterier för "mogen" religion.¹⁸⁾ Dessa tio kriterier anpassar han sedan till bönen med följande motivering: "Om bönen är 'religionens mest spontana och personliga uttryck' är den det bästa materialet för att undersöka och värdera (appraise) religion."¹⁹⁾

14) Ibid., 270, 273 f.,

15) Ibid., 289 f. Detta har även framförts av Pratt. Ingen, vare sig Pratt eller Clark går emellertid in på frågan hur denna dialektik är beskaffad.

16) Dessa är (1) den begärande bönen, (2) bönen om gemenskap, (3) meditationsbönen, (4) bekännelsebönen, (5) den tillägnande bönen, (6) förbönen, (7) lärobönen, (8) den lovprisande bönen samt (9) tacksägelsebönen. Ibid., 270-273.

17) Ibid., 274-279.

18) Ibid., 223 f. Jmf. Allport, G.W., 1968, 64 f.

19) Clark, W.H., 1971, 282.

(I stället för "värdera" borde här i översättningen stått "bedöma".)

2.1.4. P.E. Johnson

Johnsons antropologiska utgångspunkt är, enligt honom själv, att individen bör betraktas utifrån ett "holistiskt" och "dynamiskt" perspektiv.¹⁾ Dynamiken har sina rötter i människans aktiva strävan efter vad hon ser som sina högsta värden i tillvaron. Holismen kommer till uttryck bl.a. i att människan ses som formad i en ständig interaktion med sin omgivning, varav den religiösa traditionen är en del.

Även Johnson finner att "mystiker", "profet" och "präst" såsom religiösa typer är användbara för att beskriva huvudlinjer i den kristna bönen.²⁾ Härvid finner han att den prästerliga typen är den som står i störst beroendeställning till vad vi menar med tradition.³⁾ Bakom bönebeteendet ligger alltid behov, medvetna och omedvetna, och för alla bönetyperna gäller, säger Johnson, att "interpersonal activity sharpens the focus of these needs and develops methods for meeting them."⁴⁾

"Andakt" (devotion) är enligt Johnson relaterad till bön på två sätt. Dels är "andakten" en "inre" psykisk beredskap att möta det gudomliga, vilken beredskap ofta utgör en inledning till och en förutsättning för bönen. Dels kan bön (disciplined prayer) ske utan denna psykiska förberedelse, men i stället leda till "andakt".⁵⁾ Den bön som kräver en viss "inre" stämning betraktas av Johnson som mindre mogen. Målmedvetenhet och självdisciplin är centrala för den religiösa utvecklingen och därmed även för bönelivet. Därvid vill han inte reducera betydelsen av "andakten", tvärtom. "Andakten" blir en central förstärkningsfaktor för bönen såsom en aktiv⁶⁾ strävan att närma sig gudomen. I fem steg belyser han denna process och därvid framgår det att Johnson betraktar "andakten" som en följd av människans målinriktade strävan mer än något som spontant kommer till henne.⁷⁾

1) Johnson, P.E. 1959, 23.

2) Ibid., 116-120.

3) Om "prästtypen" säger Johnson att "the life of prayer is regulated in the temple by tradition and authority". Ibid., 120.

4) Ibid., 151. Jmf. Sundén, Hj., 1971, 487f. Sundén kritiserar här Johnson för att framhålla den mänskliga interaktionens betydelse utan att kunna precisera hur denna interaktion påverkar förhållandet till det suprahumana.

5) Johnson, P.E., 1959, 115. Jmf. ibid., 81.

6) Det föreligger en viss spänning mellan de sätt på vilket Johnson talar om människans "aktiva" alternativt "passiva" förhållningssätt gentemot det gudomliga. Å ena sidan talar han om den mogna religiositetens förmåga att själv initiera bön d.v.s. att förhålla sig aktiv och inte vara beroende av "spontana" impulser. Å andra sidan talar han om bön som den "passiva" typen av förhållningssätt i motsats till "yttre" religiösa beteenden av kultiskt slag. Se ibid., 58.

7) (a) "interest and attention to spiritual values", (b) "conscious decision, choosing the way of life that offers these values", (c) "identification of self with the religious cause", (d) "renunciation of other interests that conflict

Även Johnson använder Prattts distinktion mellan ett 'subjektivt' och ett 'objektivt' förhållningssätt gentemot det suprahumana, men gör detta, beträffande bönen, mera med hänsyn till den suprahumana "effekt" bönen upplevelsemässigt synes få än till det intressefokus bedjaren har. För bedjaren är det mycket väsentligt, och rentav avgörande för bönens subjektiva "effekter", att denne själv räknar med en 'objektiv' verkan av sin bön. En sådan verkan ligger dock självfallet utanför empirisk iakttagelse. För psykologen är därför bönens subjektiva "effekter" det enda som kan beskrivas och analyseras. Johnson beskriver dessa "effekter" i tio punkter ⁸⁾, vilka på olika sätt belyser bönens förhållande att hos det bedjande subjektet bidra till specifika religiösa förutsättningar - psykologiskt sett.

2.2. EXPERIMENTELL RELIGIONSPSYKOLOGI

Den europeiska religionspsykologiska forskningsriktning, vilken vanligen benämnes "experimentell", har sina rötter i Tyskland och Estland och har utvecklats i stort sett oberoende av den religionspsykologi som bedrivits i USA. Dess mest kända företrädare är Karl Girgensohn, Werner Gruehn samt, här i Skandinavien, Villiam Grønbaek. Därtill kommer en rad forskare, inte minst inom katolsk kristenhet, som använt "experimentell" metod inom olika mer eller mindre avgränsade områden.

En av drivkrafterna bakom denna forskargrupp var en uttalad strävan att bedriva empirisk och induktiv forskning i mera sträng mening än man hittills gjort.¹⁾ Gruehn använder gärna uttrycket "exakt metod" för att markera metodens empiriska och framför allt precisionsinriktade möjligheter.²⁾ Även benämningen "experiment" avser att visa att forskaren aktivt styr forskningsprocessen samt har en viss "kontroll" över de faktorer han studerar. Dorpatskolans företrädare har nu aldrig menat att termen "experiment" skulle ha samma innebörd som man vanligtvis tillskriver den inom naturvetenskapen eller inom positivistiskt inriktade vetenskapliga kretsar.

and lead away from this devotion" samt (e) "progressive integration of personality around God and His will for life". Ibid., 124.

- 8) (1) "Awareness of needs and realities", (2) "Confession and harmonious adjustment", (3) "Trust and relaxation", (4) "Perspective and clarification", (5) "Decision and dedication", (6) "Renewal of emotional energy", (7) "Social responsiveness", (8) "Joy, gratitude, and reconciliation", (9) "Loyalty and perseverance" samt (10) "Integration of personality". Ib. 122f.

1) Jmf. Åkerberg, H., 1973, 111 ff. samt Åkerberg, H., 1980, 12-15.

2) Se Gruehn, W., 1926, 41. Jmf. Gruehn, W., 1924, 1; Grønbaek, V., 1958, 90f.

3) Se Grønbaek, V., 1958, 56-59, 96-101. Beteckningen "experimentell" är delvis missvisande, vilket inte minst Grønbaek gång efter annan påpekat. Jmf. härvid Åkerberg, H., 1973.

Man avser fastmer en metod, där forskaren med hjälp av stimuli i form av religiösa texter (Reizwort) hos individen söker få till stånd religiösa upplevelser.³⁾ I anslutning till dessa upplevelser har sedan "försökspersonen"⁴⁾ att med hjälp av introspektion söka återge sina "inre" iakttagelser. Dessa meddelas därefter forskaren muntligt eller skriftligt.

Metoden anses av dess anhängare ha sin styrka bl.a. i den tidsmässiga närheten mellan den religiösa upplevelsen och rapporteringen samt dokumentationen av denna upplevelse. Förespråkarna hävdar gärna att just tidsintervallet mellan upplevelse och rapportering ofta utgör en svag punkt i vedertagna metoder inom religionspsykologin. Särskilt Grønabæk har visat att ett för stort tidsintervall kan hindra forskaren från att nå de finare processerna i den religiösa upplevelsen på grund av minnespsykologiska begränsningar.⁵⁾

Metoden har dessutom i hög grad visat sig användbar vid studiet av det "normala" religiösa livet så som detta gestaltas av religiösa personer i allmänhet i deras vardagssituation.⁶⁾ Det förhållandet att forskaren kunnat arbeta med sina "försökspersoner" under en längre period har möjliggjort ett förhållandevis stort "djup" i forskarens kännedom om dessa och därmed berättigat till ett relativt litet antal "försökspersoner".⁷⁾ Metoden är således främst av kvalitativ art.

2.2.1. A.Canesi

När Girgensohn introducerade den av O.Külpe utformade "experimentella" metoden på religionspsykologins arbetsfält, medförde detta att flera nya forskningsprojekt inleddes.⁸⁾ Man fann i den nya metoden och i den därmed intimt sammankopplade teoretiska konceptionen ett instrument, med vilket man kunde närma sig områden som tidigare bedömts svåråtkomliga, bl.a. bönen. Vi skall här kortfattat redovisa två sådana undersökningar, vilka

4) Vi kommer i vår undersökning att använda beteckningen "intervjuperson". Beteckningen "försöksperson" får närmast ses som en direkt markering av att även religionspsykologin kan använda vedertagen allmänpsykologisk terminologi.

5) V.Grønabæk har i sin doktorsavhandling särskilt undersökt på vilka sätt tidsfaktorn påverkar återgivningen av en religiös upplevelse. Se Grønabæk, V., 1935. Se nedan under 2.2.5.

6) W.Gruehn har i *Religionspsychologie* (1926) markerat detta med uttrycket "Religiöse Normalpsychologie". Gruehn, W., 1926, kap.IV. Samtidigt har kritik riktats mot det "experimentella" förfaringssättet på denna punkt. Det har då bl.a. sagts att hela processen är konstlad genom att den igångsatts på ett sätt som avviker från normalt religiöst liv. Se Åkerberg, H., 1973, 123, 128.

7) Gruehns undersökning 1924 och Grønabæks undersökning 1935 baserades på 8 respektive 4 "försökspersoner". Se Gruehn, W., 1924, 92; Grønabæk, V., 1935, 31. Jmf. Åkerberg, H., 1980, 24ff.

8) Se Bugge, K.E., 1970, 11f.

båda genomfördes under 1920-talet, nämligen A. Canesi: *Vorläufige Untersuchungen über die Psychologie des Gebets* (1926) samt A. Bolley: *Gebets-timmung und Gebet* (1939).⁹⁾

Canesis undersökning är, kvantitativt sett, av tämligen litet format och var såsom titeln anger, tänkt som en förberedande studie till ett större arbete. Den har emellertid sitt speciella intresse genom att vara baserad på vuxna "försökspersoner", sex till antalet. Hon genomförde sin studie i nära anslutning till den "experimentella" skolans huvudmetod. Urvalet av "försökspersoner" gjordes efter bedömningen att alla sex ägde ett "intensivt" och "djupt" religiöst liv. "Försökspersonerna" fick sig förelagda ett antal korta böner, vilka fungerade som "retningsord". Efter mötet med dessa ombads personerna att rapportera sina upplevelser, vilka därefter redovisades i form av ett antal "protokoll". Med dessa som grund gjordes sedan en analys och ett försök till struktur av böneupplevelsen.

Canesi fann bl.a. att bönen kan uppdelas i tre, ganska väl avgränsade faser, där varje fas samtidigt ger utrymme för olika upplevelseinnehåll hos olika individer.¹⁰⁾ Den första fasen innefattar individens "inre" samling inför texten. Hon kallar detta "das Aufsuchen des eigenen Ich", vars resultat kan beskrivas som "innerlighet" eller en "ödmjuk" (Demit) sinnesstämning.¹¹⁾ Vissa människor når denna "inre" samling momentant, nästan utan ansträngning. Andra däremot, fann Canesi, måste gå via ett "aktivt personligt arbete" för att nå detta mål.¹²⁾ Det visar sig framför allt vara denna senare grupp, som genom sin introspektion förmår att kasta tillräckligt tydligt ljus över den "inre" samlingens process.

Fas två innebär att Gud blir "närvarande" för medvetandet (die Vergegenwärtigung Gottes).¹³⁾ Guds "närvaro" tycks för de olika iakttagarna framträda på tre olika sätt. För en del är det en rationell process, där bedjaren på ett intellektuellt sätt tänker sig Gud, d.v.s. aktualiserar vissa föreställningar om Gud. För andra är det en affektivt färgad och snabbt övergående förnimmelse.

9) Canesis undersökning publicerades 1925 på italienska. Vi följer här den tyska översättning, vilken publicerades i Archiv für Religionspsychologie und Seelenführung, 6/1936. Gruehn kommenterar Canesis undersökning på följande sätt: "Sie(A.Canesi)zeigt dass wir das Gebet in unmittelbarer Nähe beobachten können, nicht bloss aus jenen weiten Fernen der religionsgeschichtlichen Forschung, die bisher bekannt waren." Gruehn,W.,1956,271. Grønbaek anser att det fram till dess(1958)endast finns två verkligt betydande empiriska undersökningar av bönen-Canesi(1925) och Bolley(1930) Grønbaek,V.,1958,227,231.

10) Canesi,A.,1936,27ff.

11) Ibid.,27-40.

12) Ibid.,29,35. Här berörs endast i förbigående vad som kan ligga bakom upplevelsen av hinder för den "inre" samlingen.

För en tredje grupp förknippas Gud med det omedvetnas dunkel. Canesi beto-
nar att

es ist nötig, dass Gott nicht ein rein spekulativer Begriff
bleibe, sondern eine Gegenwärtige und tätige Wirklichkeit werde.
Dies ist der Zarteste und schwierigste Punkt des psychologischen
Vorganges...14)

De två första faserna betraktar Canesi som förutsättningar för fas tre,
den egentliga bönen.

Denna tredje fas¹⁵⁾ kallar Canesi "die formulierung des Gebets". Detta
uttryck leder tankarna till den verbala, antingen "inre" eller yttre formu-
leringen av bödens innehåll. Det centrala är emellertid att subjektet,
genom en tillägnelseakt, förmår att göra bönen (texten) till sin egen
personliga bön, d.v.s. till en upplevd interaktion med Gud. Denna "formu-
lering" av bönen upplevs som "Hingeben" och "Vertrauen" samt närhet till
bödens objekt.

Die Distanz, die das Höchste Wesen von seinem Geschöpfe trennt,
verschwindet wie durch einen Zauber; die Vpp.vergessen Schuld,
Furcht, Hindernisse und gedenken nur dessen, dass sie sich an
Den wenden, der allmächtig ist, der seine Geschöpfe liebt und
ihre Schuld vergessen will, um sie wieder mit seiner Gnade zu
überhäufen und mit seiner Kraft auszustatten.16)

Bön kan äga rum även utan denna "formulering", nämligen då subjektet i mötet
med det gudomliga upplever sig förlora sitt eget jag. Men då får bönen
genast ett drag av mystik och förs av Canesi till en särskild kategori. På
samma sätt gör hon med den bön hon kallar "rationell", vilken mer känne-
tecknas av tal till Gud än av samtal med "Honom".

De tre faser som här kort beskrivits svarar på ett tydligt sätt mot den
teoretiska konception som utvecklats inom den "experimentella" skolan. Den
"religiösa grundupplevelsen" tecknas där såsom "einen eigentümlichen syn-
thetischen Akt, in welchem Gedanke und Ichfunktion zu unlösbarer Einheit
verschmolzen sind".¹⁷⁾ Det är dock värt att notera att enligt Canesis
resultat de kognitiva föreställningarna (die Vorstellungen) under själva
bönemomentet, alltså fas tre, spelar en markant underordnad roll gentemot
de affektiva impulserna, d.v.s. att det religiösa referenssystemet (Guds-
bilden) inverkar på böneupplevelsen i endast ringa grad. Däremot finner
hon att subjektets egen aktivitet utgör det bärande, konstituerande

13) Ibid.,40-47.

14) Ibid.,40. Jmf. Dominaian,J.,1975,112f.

15) Canesi,A.,1936,48ff.

16) Ibid.,48f.

17) Gruehn,W.,1926,43.

elementet i bönen.¹⁸⁾ Såsom framgår av citatet ovan, framstår gudsföreställningen som mer central under fas två.

2.2.2. A. Bolley

Bolleys arbete är till omfånget och i ansatsen betydligt större än Canesis och når en betydande bredd och djup i sin analys av bönens psykologi. Canesis arbete är känt av Bolley, men han relaterar inte sin undersökning till Canesis varken beträffande metod eller resultat. Dock sammanfaller flera frågeställningar i båda undersökningarna.

Undersökningen är baserad på 392 "försökspersoner" – ett stort antal med hänsyn till vad som är brukligt inom den "experimentella" religionspsykologiska forskningstraditionen, (men så är undersökningen också endast till dels av "experimentell" karaktär). Merparten av dessa var skolungdomar rekryterade från katolsk skola. Åldern varierade mellan 10 och 21 år och urvalet gjordes av författaren på grundval av dennes intryck av deras religiösa och intellektuella utvecklingsgrad.¹⁾ En mindre grupp ungdomar kom från en skola av blandad evangelisk/katolsk tradition. Dessutom ingick en mindre grupp straffångar i undersökningen för att särskilt belysa "die negativseite des Gebetslebens."²⁾

Bolley anknyter i hög grad till den "experimentella" religionspsykologins resultat och i viss utsträckning även till dess metod. Vad beträffar metoden fann dock Bolley att det i sträng mening "experimentella" tillvägagångssättet inte var lämpligt vid en undersökning av ett så svårångat objekt som bönen.³⁾ Han använde själv en kombination av frågeformulär och "protokoll". Ett försök gjordes dock att även använda vuxna "försökspersoner", men resultatet blev mycket nedslående.⁴⁾

Arbetet *Gebetstimmung und Gebet* är uppdelat i tre huvudavsnitt: (1) yttre omständigheter, vilka är gynnsamma för bön, (2) "inre" dispositioner, vilka är gynnsamma respektive hämmande för spontan bön samt (3) bönens psykologiska förutsättningar.

18) Canesi säger: "Der Text erfährt im Geiste der Vp, eine völlige Umwandlung; er ist nicht mehr ein Stückchen heiliger Literatur, sonder wird zum Ausdruck der eigenen Gefühle der Vp. (vår mark.). Canesi, A., 1936, 48.

1) Bolley, A., 1930, 21ff.

2) Ibid., 27.

3) Se Ibid., 19.

4) Se Ibid., 27. Han säger vidare: "Weil wir mit Recht vermuten konnten, dass Erwachsene sich nur schwierig oder kaum zu solchen Offenbarungen herbeilassen würden, gingen wir zur Jugend". Ibid., 20.

De yttre omständigheterna delas av författaren upp i två grupper. Den första gruppen innefattar typiska situationer, i vilka bön ofta uppstår spontant, nämligen i ensamhet, i en bedjande omgivning eller i närhet till bedjande människor samt i bikt.⁵⁾ Den andra gruppen består av alldagliga situationer som skapar någon form av hjälpbehov. Dessa situationer väcker hos individen impulser att söka en lösning på sitt problem och utgör således motiverande faktorer. I de fall individens föreställningar då innefattar bönen möjlighet, utgör dessa motivationsfaktorer, d.v.s. behoven, en viktig förutsättning för den spontana bönen frambrott och inriktning. Motivationen står således inte i ett direkt förhållande till bönen. Mellan motivation och bön står ett mellanled, av Bolley kallat "gedankliche Elemente".⁶⁾

Vid sidan av dessa yttre och behovsskapande omständigheter finns, enligt Bolley, vissa kvalitativt bestämbara affekter, vilka är gynnsamma alternativt hämmande för den spontana bönen uppkomst. Också dessa står i ett indirekt förhållande till bönen och förutsätter "gedankliche Motivation", vilket kan förstärka alternativt försvaga inriktningen mot bön. De affekter, som främjar uppkomsten av spontan bön, uppdelar Bolley i fem "klasser",⁷⁾ av vilka de tre första tenderar att leda till begärbön medan de två övriga har benägenhet att leda till tackbön.

Beträffande de affektiva impulser som hämmar bönen hänvisar han både till dennas intensitetsgrad och till dess kvalitativa art. Starka affektiva impulser i allmänhet kan, även om dessa normalt fränjar bön, ibland ha en förmåga att blockera individens hänvändelse till Gud.⁸⁾ Han finner vidare att estetiska upplevelser har en tendens att avleda individens vilja att bedja. Detta tolkas av Bolley så att den estetiska och den religiösa inställningen i grunden är olika och kan rentav ingå i ett konkurrensförhållande till varandra.⁹⁾

De kvalitativt bestämda affekter Bolley finner kan i sin tur föras tillbaka till en gemensam "grundkänsla" (Grundgefühl), vilken han kallar "Ärger".¹⁰⁾

5) Ibid.,37-42.

6) Bolley avser med denna term individens religiösa referenssystem då detta aktualiseras genom "nachdenken". Ibid.,49,89ff.

7) Dessa är(a)"Furcht- und Angstgefühle".(b)"Gefühle der Not". Med nöd avses den av ångäst o. fruktan framkallade långvariga upplevelsen av smärta.(c)"Gefühle der Sorge und der Traurigkeit".(d)"Gefühle der Erlösung".(e)"Gefühle der Freude". Ibid.,61-67.

8) Ibid.,73ff.

9) Ibid.,76.

Härvid avser Bolley sådana affekter som förargelse, förbittring och trots. Orsakerna bakom dessa affekter är i regel upplevelse av motgång, otur, besvikelse etc. Ofta kan de härledas till konflikter med andra människor, inte minst med den äldre generationen. Bolley försöker försiktigt antyda varför just denna "grundkänsla" återverkar negativt på bönen.¹¹⁾ Han hänvisar då främst till ungdomarnas tendens att inte göra en klar åtskillnad mellan attityden gentemot människorna, till vilka de unga ofta står i ett beroendeförhållande, och gentemot Gud. Detta medför att känslan inte endast riktas mot människorna utan även mot Gud, till vilken den unge då intar en trotsig hållning. En annan tolkning är att ungdomarna inte "vågar" närma sig Gud i en sinnesstämning, vilken de själva uppfattar i strid med en religiös hållning.

Bolley finner vidare att individen i viss mån kan övervinna sina affektiva impulser¹²⁾ genom sitt sätt att tänka (gedankliche Elementen). Härvid spelar föreställningarna om Gud en viktig roll. Dessa föreställningar sammanhänger, naturligt nog, med graden av personlig och religiös mognad. På samma sätt är det med de motiv för bön som "försökspersonerna" själva redovisar. Bolley sammanfattar dessa motiv i fyra kategorier: "altruistisk-materiell", "egoistisk-materiell", "altruistisk-ideell" samt "egoistisk-ideell".¹³⁾ En påfallande stor skillnad återfinns mellan pojkar och flickor i det att pojkarnas motiv i hög grad är "egoistiskt materiellt" medan flickornas är "altruistiskt ideellt".

Bolley gör en markering och en distinktion i samband med att han talar om den "egentliga" böneupplevelsen, vilken han benämner "eine eigenartige intentionale Ichfunktion".¹⁴⁾ Denna markering återfinns också hos Canesi samt flera andra företrädare för den "experimentella" religionspsykologin. Markering syftar till att urskilja det specifikt "religiösa momentet"¹⁵⁾ från de moment som är psykologiska förberedelser och förutsättningar för

10) Ibid., 77, 84f.

11) Ibid., 79-85: Denna tendens till sammansmältning mellan å ena sidan attityden mot vissa betydelsefulla personer och å andra sidan attityden mot Gud är den affektiva antropomorfismens kännetecken. *Hela Bolleys material är markant präglad av den affektiva antropomorfismen.*

12) Bolley har i sin framställning inte gjort en klar åtskillnad mellan termerna "Gefühle", "Affekt" och "Stimmung". Han uppger att han inte anser sig ha underlag för en klar distinktion i sitt material. Se ibid., 52f. Jmf. Grønbaek, V., 1958, 227f.

13) Bolley, A., 1930, 124.

14) Ibid., 188.

15) Ibid., 189.

16) Se Ibid., 198, 214, 218, 225 m.fl.

detta. Det specifikt "religiösa momentet" är "das Kernerlebnis", "das Zentralerlebnis" och "das Grunderlebnis"¹⁶⁾ i den religiösa upplevelsen i allmänhet och därmed även i bönen. Bolley benämner detta "die Beziehung der Ich-Affizierung zu einem Ausser-Ich."¹⁷⁾ Bönen är "egentlig" bön endast i den mån som detta duala förhållande föreligger. Bolley menar att bön kan vara så dominerad av affektiva faktorer och/eller målfaktorer att den religiösa dimensionen blir undanskymd.¹⁸⁾ Det specifikt "religiösa momentet" framträder tydligt i tackbönen, inte i begärbönen, enligt Bolley.¹⁹⁾ Han finner vidare att även detta specifikt "religiösa element" i hög grad är beroende av de gudsföreställningar som just för tillfället är aktualiserade hos subjekten:

In allen Erlebnissen haben wir ein gegenständliches Element feststellen müssen – der Gottesgedanke bzw. der Gedanke an eine andere heilige Person, z.B. die Gottesmutter. /---/ Diese Affizierung bleibt indes nicht ein Zustand, vielmehr kommt das Ich zu einer deutlich wahrnehmbaren Reaktion gegenüber der Objektvorstellung.²⁰⁾

Bolley finner således gudsföreställningen (gudsbilden) vara av avgörande betydelse för den religiösa upplevelsen.²¹⁾

2.2.3. P. Vogel

Som elev till Girgensohn avsåg Vogel att pröva den "experimentella" religionspsykologins metod och principer på unga "försökspersoner". Han fann emellertid snart att det var svårt att hävda bruket av beteckningarna "experiment" och "exakt" på det sätt som Girgensohn och Gruehn gjort då undersökningens objekt i detta fall var barn.¹⁾

Vogel utvalde 9 barn i åldern 5-14 år. Samtliga tillhörde samma protestantiskt lutherska tradition som Vogel själv och han stod i ett personligt förhållande till både barnen och deras föräldrar.²⁾ I den "experimentella"

17) Ibid.,191. Denna akt beskrivs av Bolley på ett sätt som ligger ett 'rollövertagande' och 'rollupptagande' i Sundéns mening nära. Jmf. Ibid.,201.

18) Ibid.,215f. 219f.

19) Ibid.,189,221.

20) Ibid.,194f.

21) Bolley kommer således till en annan slutsats än Canesi på denna punkt, dock utan att polemisera. Däremot går Bolley till angrepp mot R.Otto, vilken anses ha tappat bort det religiösa objektet. Bolley säger därvid: "Das Moment, das die religiösen Funktionen von andern unterscheidet, ist für uns lediglich das Objekt, auf das die Funktionen gerichtet sind." Ibid.,197. Jmf. Hj.Sundéns kritik av Bolley på denna punkt. Sundén,Hj.,1974a,72.

1) Vogel,P.,1936,313f.,460.

2) Vogel markerar vikten av ett förtroendefullt förhållande till sina "försökspersoner" men torde ändå ha svårt att undvika vissa "intervjuareffekter", främst med tanke på barnens

delen av undersökningen fördelade Vogel barnen enkla och korta religiösa satser samt vissa bilder, vilka alla avsåg att initiera religiösa responser hos barnen. Den andra delen av undersökningen baserades på iakttagelser gjorda av barnens föräldrar eller av andra släktingar i ögonblick då forskaren inte var närvarande, alltså i mera naturliga situationer. I övrigt kompletterades detta material med samtal mellan forskaren och barnen. Metoden fick anpassas till barnens ålder och olika förmåga att begreppsmässigt och verbalt förstå forskarens avsikt samt till deras förmåga att uttrycka sina tankar och känslor.³⁾

Enligt Vogel växer barnets gudsförhållande sakta fram som en förlängning av barnets förhållande till sin moder. Det beroende- och tillitsförhållande som (i de fall Vogel undersökte) råder mellan barn och mor har en strukturlikhet med den religiösa relationen i barnets medvetande. Han kallar detta "das religionsartige".⁴⁾ På grund av det religiösa livets beroende av modersrelationen uppdelar Vogel den religiösa utvecklingen i tre faser, vilka återspeglar den successiva frigörelsen från modern. Dessa utvecklingssteg kallar han "den ordlösa moderreligionen" (0-2 år), "den bedjande moderreligionen", (2-8 år) samt "den självständiga gudsreligionen" (9-12 år).⁵⁾

Det är signifikativt att Vogel vid beskrivningen av barnets religion utgår från bönen. Uttrycket "*bedjande* moderreligion" pekar mot att Vogel ser bönen som barnets centrala religiösa uttrycksmedel. Det är dock tydligt att Vogel med "bön" avser mer än vissa i tid och rum avgränsade beteenden, nämligen en av tillit och förväntan präglad hållning.⁶⁾ Detta gäller särskilt vid övergången från "ordlös" till "bedjande moderreligion", alltså i det religiösa livets begynnelsekedje. Denna bönereligion är, enligt Vogel, i de två första stadierna en utpräglad gemenskapsreligion genom att bönen som regel äger rum tillsammans med modern. I samtliga fall hade barnen

låga ålder. Jmf. Klingberg, G., 1953, 13f.

3) Vogel, P., 1936, 331-338.

4) Ibid., 314, 451. Jmf. Sundén, Hj., 1971, 448not8. Sundén utesluter inte möjligheten att den s.k. religiösa närvarokänslans genes är en reminiscens av moderns närvaro. Se även Klingberg, G., 1953, 74; Grønabæk, V., 1962, 21.

5) Vogel, P., 1936, 453-458. Termen "moderreligion" har hos Vogel ett helt annat innehåll än det djuppsykologiskt influerade bruket av samma term hos exempelvis K. Schelderup. Se Schelderup, K., 1931.

6) Vogel, P., 1936, 359, 457. Jmf. Sundén, Hj., 1974a, 78f. Sundén betonar bönen som traditionsförmedlande moment genom dess inneboende möjlighet att förmedla "gudsupplevelse" inte enbart "gudsföreställningar".

bedjande mödrar.

Vad Vogel därmed indirekt har observerat är en viss typ av religiös traditionsförmedling, vilken av Sundén kallas "total traditionsförmedling".⁷⁾ Han har också observerat hur denna typ av traditionsförmedling haft förmåga att hos barnen internalisera bönen så att den efter 8-årsåldern kan fortleva som "der selbständigwerdenen Gottesreligion" vilken, enligt Vogel, innefattar bön också i ensamhet, t.o.m. med betoning på ensamhet.⁸⁾

Vogel har iakttagit hur barnets gudsbild, gudsrelation och bön har genomgått en succesiv förändring och tillväxt, vilken är relaterad till utvecklingspsykologiska faktorer. Därmed har han också pekat på faktorer av betydelse för den tidiga religiösa tillägnelsen av religiös tradition. Religiösa föreställningar, finner Vogel, spelar en underordnad roll för de yngre barnen. Däremot spelar icke-kognitiva faktorer en desto större roll. Det yngre barnet upplever en "grundkänsla" (Grundgeföhle), vilken kvarstår även i högre ålder då den begreppsmässiga utvecklingen blir påtaglig.

Was sich beim älteren Kinde verändert, das vollzieht sich im geistlichen Oberbau. Der religiöse Tiefbau wird dadurch nicht gefährdet. Die warmgetönten religiöse Grundgeföhle kommen aus einer unter der Vorstellungsschicht liegenden Tiefe und bleiben im wesentlichen unberührt von den Verschiebungen im geistlichen Hochbau.⁹⁾

Enligt Vogel skulle då den djupare internaliserade religiösa traditionen äga en känslomässig kärna, vilken formats av den känslomässiga relationen mellan barn och moder. De religiösa föreställningar som sedan traderas är i flera avseenden viktiga för gudsrelationen och bönen. men de ändrar inte den "grundkänsla" vilken en gång förvärvats.

Vogel fann att en drivande kraft bakom frigörelsen från modern i riktning mot en mer eller mindre självständig "gudsreligion" är barnets upplevelse av nöd, lidande och fientliga krafter i tillvaron.

Die Gebetsworte ändern sich, sind mehr frei und weniger gebunden und füllen sich mit dem reicher gewordenen kindlichen Erleben. In diesem Sinne gibt es ein Wachstum des kindlichen Gebetslebens. Es geht nicht nur in die Breite, sondern auch in die Tiefe. Je mehr das Kind von der Lebensnot und dem Lebensleid getroffen wird, je mehr Spannungsgeföhle es belasten, desto härter und fester und beseelter wird seine Gebetshaltung, wenn nicht ihm feindliche Eingriffe sein Wachsen stören.¹⁰⁾

7) Sundén,Hj.,1974a,78-81.

8) Vogel,P.,1936,401,459. Jmf. Thuns reslutat: "Das Gebet wird als eine religiöse Aufgabe gesehen, für die eine Verpflichtung zur regelmässigen Leistung besteht". Thun,Th.,1964, 170.

9) Vogel,P.,1936,443.

10) Ibid.,389. Jmf. ibid.,403f.,407f.

Den gudsbild Vogel fann hos de undersökta barnen var inte bemängd med element från den eventuella ondska som barnen mött. Det s.k. teodicé-problemet är fjärran från barnets tankevärd, vilket enligt Vogel, leder till att barnets gudsbild är skyddad från lidandets problematik.¹¹⁾ Gud är för det yngre barnet helt igenom god samt uppfattas som nära, i rumslig mening, och med antropomorfa drag. Då gudsbilden fördjupas i samband med ökad ålder, ökar även avståndet mellan Gud och människa. I den äldsta åldersgruppen kunde Vogel spåra något av en gudsbildens "kris".¹²⁾ Gud är då varken "Sinnenwesen" eller "Geistwesen" utan en icke färdigbildad "Übergangsgestalt".¹³⁾ I förlängningen härav kan Vogel skymta en fjärde utvecklingsfas, vilken tänkes inrymma alternativt religionens sammanbrott eller dess fördjupning.¹⁴⁾

2.2.4. W.Gruehn

Gruehn var lärjunge till Girgensohn och hade en mycket central ställning vid spridningen av den "experimentella" skolans metod och forskningsresultat. Härvid är det främst tre arbeten som bör nämnas: *Das Werterlebnis* (1924), *Religionspsychologie* (1926) samt *Die Frömmigkeit der Gegenwart* (1956). Hans forskning var inte explicit inriktad på bönen, men indirekt är hans arbete av intresse för oss genom den begreppsapparat och de distinktioner han utvecklade. Den religiösa grundupplevelsen, som han med Girgensohns ord kallar "einem eigentümlichen synthetischen Akt, in welchem Gedanke und Ichfunktion zu unlösbarer Einheit verschmolzen sind",¹⁾ har flera beröringspunkter med böneupplevelsen.²⁾

Huvudbegreppet för den psykologiska analysen är "jagfunktionen", vilken tillsammans med begreppet "gudstanken" utgör två polära faktorer som sammantagna konstituerar den religiösa upplevelsen.³⁾ Vid sidan av dessa och

11) Ibid., 391f.

12) Vogels iakttagelser stöder här Åkerbergs framställning av den antropomorfa gudsbildens övergång i affektiv antropomorfism för att efter hand eventuellt genomgå en "kris". Se Åkerberg, H., 1983, 76ff. Att Bolleys "försökspersoner" i hög grad riktade sin besvikelse och trots mot Gud bör ses som en följd av dessas uttalade affektiva antropomorfism, vilken i sin tur sammanhänger med en högre ålder än Vogels "försökspersoner".

13) Vogel, P., 1936, 440.

14) Ibid., 458-460.

1) Se not 17 kap. 2.2.1.

2) Då Gruehn analyserar böneupplevelsen sker denna analys utifrån det polära schemat "Ichfunktion" - "Gottesgedanke", vilket utgör en generativ teoretisk konception inte minst vid analysen av bönen, eftersom bönen vilar på ett dualt förhållande. En av "teorins" svagheter är emellertid att den socialt och historiskt betingade tillkomsten av "der Gedanke" och individens reaktionssätt till stor del faller utanför analysen. (Med avseende härpå utgör dock P.Vogels ovan nämnda studie ett undantag inom ramen för denna

underordnade dem använder Gruehn ytterligare några begrepp, vilka har särskild relevans för bönens psykologi och den religiösa traditionsförmedlingen. Vi skall här diskutera några av dessa begrepp och uttryck.

a) "Upplevelsesteg" (Erlebnis-Stufen). Det har varit ett karaktistikum för den "experimentella" skolan att genom sin speciella metod komma religiösa upplevelser så nära att en mängd nyansskillnader kunnat belysas. Härigenom har man empiriskt kunnat påvisa en rad mellansteg, eller en successiv framväxt, från den religiösa upplevelsens första initiering till dess fulla stegring och därefter borttonande. Enligt Gruehn kan åtta sådana "steg" urskiljas.⁴⁾ De tre första kallar han "ich-rezeptive Stufen" med vilket han menar att jaget är relativt passivt⁵⁾ men utsatt för exponering av stimuli som av subjektet uppfattas som religiösa. Stegringen avser att markera i vilken grad jaget blir berört i detta möte. Det fjärde steget markerar subjektets medvetna vilja att låta sig gripas av den suprahumana "verkligheten". Det femte steget är det högsta möjliga, vilket innefattar att jaget som helhet (das Gesamt-Ich) identifierar sig med "gudstanken" och smälter samman med denna till en enhet. Det som tidigare var en tankeföreställning blir en egen upplevelse. Steg sex innefattar inte något nytt annat än att subjektet finner sig leva kvar i sin upplevelse. Det kan jämföras med vad som inom mystiken ibland kallas "kontemplation", "försjunkande" eller "innerligt betraktande". Sjunde steget är upplevelsens avklingande. Subjektet "kehrt zurück in den grauen Alltag". Gruehn vill även räkna upplevelsens efterverkningar såsom ett åttonde och sista steg i upplevelsen. Dessa ligger dock ofta utanför det egna medvetandets fält.⁶⁾

b) "Tillägnelseakt" (Aneignung). I *Das Werterlebnis* framställs samtliga steg som en tillägnelseprocess. Trots detta benämner han det sista steget "die Aneignung des Reitzwortes".⁷⁾ Begreppet "tillägnelse" har således en

skola.)

3) Dessa huvudbegrepp har visat sig mycket komplexa. Dessutom skiftar användningen av begreppen mellan olika forskare inom den "experimentella" skolan. För en överblick över dessa två begrepps innebörd och användning hos framför allt Girgensohn, Gruehn och Grønbaek hänvisas till Grønbaek, V., 1935, 98-114, 188-193; 1958, 86-108 samt till Akerberg, H., 1973, 108-146.

4) Gruehn, W., 1956, 113-119. Bolley har tagit upp denna Gruehns "intensitetsskala" och tillämpat den på böneupplevelsen och därvid kommit fram till följande steg: (1) "die Ich-Einstellung rein funktioneller Art", (2) "die Ich-Einstellung gegenüber dem Objekt (Gottesgedanke)", (3) "die Ich-Einstellung gegenüber dem Objekt mit Rücksicht auf die Beschaffenheit des Objekts" samt (4) "die Ich-Einstellung im Akt der Hingabe an das Objekt". Bolley, A., 1930, 229f. Dessa steg utgör en gradvis stegring av upplevelsen av det suprahumana som en "verklighet".

mera allmän innebörd och därjämte en mera avgränsad och preciserad innebörd, en "tillägnelseakt". I det senare fallet blir de föregående upplevelsestegen en förberedelse för den egentliga "tilläggnelsen", vilken kallas "die vollständige Ichbeziehung" eller "Identifikation".

Förhållandet mellan "jagfunktion" och "tillägnelse" är hos Gruehn något svårångat. Girgensohn lägger "gudstankens" förvandling från "Gedanke" till upplevelse helt inom ramen för "jagfunktionens" sammansatta operationsområde. Gruehn betraktar "tillägnelseakten" som ett obetingat, icke sammanfatt, moment mellan "jagfunktionen" och det religiösa objektet.⁸⁾ Dock är han inte helt konsekvent härvidlag.

Gruehn har funnit att "tillägnelse" inte alltid är möjlig utan antar i vissa fall snarare formen av en "avvisningsakt" (Ablehnungsakt), vilken i princip följer samma steg som dess positiva motsvarighet.⁹⁾

c) "Inställning" (Einstellung). Gruehn använder denna term för att beteckna individens beredskap, eller bristande beredskap, att bejaka och därmed "tillägna" sig det religiösa objektet eller föreställningen. Det Gruehn här avser kan närmast jämföras med en mot det religiösa objektet riktad förväntan i ett visst ögonblick.¹⁰⁾ "Inställningen" kan således växla från en situation till en annan. Den är av stor psykologisk betydelse då den äger förmåga att påverka individens varelseblivning och därmed även individens upplevelse och beteende. Kriteriet för "verklig" bön är för Gruehn, på liknande sätt som för Canesi och Bolley, att kontakten och dialogen med Gud uppfattas som en "verkligt" upplevd interaktion. En sådan uppstår då individens samlade jag (Gesamt-Ich) "tillägnar" sig den personligt och levande uppfattade guden (Gottesgedanke). Beskrivningen av den religiösa upplevelsen som en akt, konstituerad av två poler i en syntes, ger Gruehn ett verktyg med vilket han kan avgränsa pseudoreligiösa

5) Denna slutsats kan i viss mån vara ett genomslag av den speciella metod som använts i det att "försöksledaren" förelagt "försökspersonen" vissa aktiverande "retningsord".

6) Redan i *Das Werterlebnis* uppställer Gruehn i sju steg vad han kallar "Erlebnisstufen innerhalb der werdenden persönlichen Ich-beziehung". Gruehn, W., 1924, 130f. Denna tidigare beskrivning är dock färgad av att analysen gäller "das Werterlebnis" och är därför inte av samma generella intresse.

7) Ibid., 131.

8) Exempelvis ibid., 132. Jmf. Grønbaek, V., 1935, 105ff. Begreppet har enligt Grønbaek stor betydelse för religionspsykologin, inte minst för dess förmåga att belysa trödesprocessen. Se även Grønbaek, V., 1958, 97f.

9) Gruehn, W., 1924, 191ff., 229.

10) Begreppet bör således inte förväxlas med vad som ofta betecknas med termen "attityd", vilken i regel betecknar ett någorlunda varaktigt förhållningssätt. Det liknar mera vad H. Sundén avser med termen "fasväxling". Sundén talar emellertid i huvudsak om enbart

företeelser. Detta är av speciell betydelse vad beträffar bönen.

I kapitlet "Das Gebet" i volymen *Die Frömmigkeit der Gegenwart* gör Gruehn en sammanställning av eklektisk art, men granskar även tolkningar av bönen vilka gjorts av en rad "experimentella" forskare, främst A.Canesi, A.Bolley och P.Vogel.¹¹⁾ Han gör här en systematisering av olika böneupplevelser utifrån dess grad av "tillägnelse". Gruehn uppdelar den "oäkta" bönen i två grupper:¹²⁾ (a) den gudlösa bönen samt (b) den bön som står i konflikt med Guds väsen. Till den förstnämnda gruppen räknar han sex olika beteenden, vilka till det yttre liknar bön, men likväl saknar det specifikt religiösa elementet, "tillägnelsemomentet". Dessa är (1) "das geplapperte Gebet", vilken saknar tankens och hjärtats deltagande. (2) "das intellektualisierte Gebet" - en böneform där själva tankeprocessen likställes med bön, (3) "das Stimmungsgebet", vilken till största delen stöder sig på en känslöström, (4) "das missmutige Gebet", vilken är bön som pressas fram genom starka behov och där dessa står i fokus, (5) "das übersteigerte Gebet", en böneform där individen med hjälp av starka affekter söker överbrygga avståndet till Gud, (6) "das entspannende Gebet", vilken kan bli till pseudobön då den lätt blir "inre" avspänning enbart, utan relation till det gudomliga.¹³⁾ Gruehn menar att c:a 80% av all bön inom kristenheten kan hänföras till någon eller några av de ovannämnda grupperna och är därmed således inte bön i "egentlig" bemärkelse.¹⁴⁾

Gruehn gör vidare en distinktion mellan "gudsforeställning" och "guds-tanke". Det senare begreppet är därvid av större betydelse för bönen än det förra. Skillnaden mellan de båda begreppen kan enkelt beskrivas som skillnaden mellan att kognitivt foreställa sig Gud och intuitivt uppleva hurudan Gud är. "Die anschaulichen Gottesvorstellungen sind nicht bloss Phantasiebildungen, sondern Hilfsmittel einer intuitiven Gottesschau".¹⁵⁾ Detta innebär att denna "Gottesschau" är mycket individuellt färgad och således inte helt identisk med den av traditionsförmedlingen mottagna gudsföreställningen.

två "faser", den profana och den religiösa.

11) Även i Gruehns egna undersökningar framkom mer än 40 protokoll, vilka redovisade spontant uppkommen bön, även om hans undersökningar inte avsåg att belysa detta område. Gruehn, W., 1956, 292.

12) Ibid., 302ff. Den sistnämnda gruppen är problematisk genom att den förutsätter en evangeliskt kristen gudsbild såsom Gruehn uppfattar denna.

13) Ibid., 304ff.

14) Ibid., 307.

15) Ibid., 335. Jmf. Hj.Sundén's kritik av begreppet "Gedanke". Sundén, Hj., 1974a, 72.

2.2.5. V. Grønabæk

Villiam Grønabæk var elev till W. Gruehn och stod vad beträffar princip- och metodfrågor nära sin lärare under hela sin forskarkarriär.¹⁾ Liksom hos Gruehn stod studiet av den religiösa upplevelsen i fokus, och som präst och lärare hade han en speciell blick för många väsentliga aspekter av det religiösa livet, inte minst för frågor rörande traditionstillägnelsens roll. Bönen har Grønabæk behandlat bl.a. i separata kapitel dels i *Religionspsykologi* (1958), dels i *Barnets religiöse verden* (1962). Dessa båda framställningar vilar dock nästan helt på forskning utförd av andra företrädare för den "experimentella" skolan, särskilt därvid de resultat som framlagts av A.Canesi, A.Bolley och P.Vogel.²⁾ Eftersom dessa forskares insatser emellertid redan redovisats ovan, övergår vi här till att fokusera en annan fråga i Grønabæks egen forskning, nämligen "erindringens" förhållande till det religiösa beteendet och den religiösa upplevelsen.

I sin gradualavhandling *Om beskrivelsen af religiöse oplevelser* (1935) ställer Grønabæk frågan på vilket sätt den religiösa upplevelsen genomgår förändringar mellan upplevelsetillfället och senare "erindring" av denna upplevelse.³⁾ Denna fråga är av stor principiell betydelse för religionspsykologin, primärt av det skälet att den grundläggande informationen om en människas "inre" religiösa liv främst är hämtad ur hennes egen förmåga till instrospektion, retrospektion och rapportering. "Försökspersonerna" i nämnda undersökning, vilka för övrigt med tanke på avhandlingens metodiskt kvalitativa art endast var fyra till antalet, ombads att rapportera sina iakttagelser i direkt anslutning till försöket (protokoll) och att därefter göra en ny rapportering efter någon eller ett par dagar (efterbeskrivning). I det första rapporteringstillfället har man, menar Grønabæk, kommit den religiösa upplevelsen *per se* så nära som det över huvud taget är möjligt. Den skillnad som kan registreras mellan det första och det andra rapporteringstillfället är således, enligt Grønabæk, att hänföra till sådana förändringar som upplevelsen genomgår i individens medvetande genom en "inre" bearbetningsprocess.⁴⁾

1) För en utförligare beskrivning av Grønabæks forskarinsats, se Åkerberg, H., 1973.

2) Se Grønabæk, V., 1958, 225-243; 1962, 69-99.

3) Grønabæk, V., 1935, 11-14.

4) Det är härvid väsentligt att med korrekt terminologi visa vilket led som avses. Upplevelsen *per se* (ty. "Erleben") är för subjektet (och därmed även för forskaren) icke åtkomlig för iakttagelse och rapportering utan att den därigenom förändras. "Upplevelse" kan därjämte innefatta, vilket utgör den vanliga betydelsen av begreppet, en registrering samt ev. verbalisering av en just avslutad "upplevelse *per se*" (ty. "Erlebnis"). "Erfarenhet" innefattar summan av en rationell och trosnäslig bearbetning av ett antal upplevelser

De fyra "tendenser" som Grønæk här fann var (a) "ordningstendensen", (b) "intellektualiseringstendensen", (c) "tendensen att utelämna det funktionella" samt (d) "tendensen att konstatera resultatet"⁵⁾ Den enligt Grønæk mest markanta "tendensen" utgörs av "intellektualiseringstendensen",⁶⁾ vilken på två olika sätt påverkar senare återgivning av en religiös upplevelse. Det första är att individen lätt förlorar icke-intellektuella moment i upplevelsen, såsom känslor, viljeimpulser och den egna "inställningen" (jmf. Gruehn). Detta innebär i sin tur att den "inre" process, vilken Gruehn kallat "tillägnelseakten", delvis faller utanför "erindringen".⁷⁾ Detta fenomen inrymmer i Grønæks teori om individens "tendens" att "intellektualisera" och att "utelämna det funktionella". Den andra iakttagelsen, vilken även inrymmer i "tendensen att konstatera resultatet", innefattar en strävan att reflektera över sin upplevelse. Det han här avser är ett tankemässigt tillskott, vilket tillkommit efter upplevelsens avslutning. Denna reflexion tenderar att omstrukturera upplevelsen samt tillföra "erindringen" moment som inte fanns i upplevelsen *per se* genom att söka "förklaring" till upplevelsen.

I ett senare parti av sin gradualavhandling nämner Grønæk en annan iakttagelse, nämligen att en "erindring" ibland får en självständig prägel gentemot den upplevelse den försöker återge. Grønæk kallar detta "Tendensen til att lade Erindringer dominere i Efterbeskrivelsen paa Bekostning af Oplevelsens øvrige Indhold".⁸⁾

"Erindringens" betydelse för det religiösa livet fick stor betydelse för Grønæk själv genom studien *Det religiöse i alderdommen* (1954). Han fann visserligen att begreppet "erindring" här sammanhänger med åldrandets speciella mognadsprocess, men fenomenet torde ändå äga viss relevans även

(ty. "Erfahrung"). Se Åkerberg, H., 1981a, 65; 1981b, 144-146.

5) Grønæk, V., 1935, 60-97. Åkerberg har härvid pekat på svagheten att Grønæk inte beaktat skillnader i "erindringsprocessen" till följd av olika "intensitetsgrad". Åkerberg, H., 1974, 9f. Jmf. Pettersson, Th., 1975, 19f.

6) Grønæk, V., 1935, 73ff.

7) Ibid., 74, 80.

8) Ibid., 199ff. Förenklat kanske man kan kalla detta att återberätta ett minne. Denna "fälekälla" torde vara ännu mer beaktansvärd då en längre tid förflutit mellan upplevelse och efterbeskrivning och i synnerhet om denna beskrivning återuprepats.

9) Se avsnittet "Erindringer", Grønæk, V., 1954, 181ff.

10) Ibid., 186f.

11) Ibid., 189. Jmf. K. Lewins "fältteori". Även det förflutna kan för subjektet äga hög 'level of reality' samt vara en del av "the psychological present". Det är i varje enskilt ögonblick de då närvarande psykologiska krafterna, vilka ingår i det 'psykologiska fältet'. Lewin, K., 1951, 45f., 53ff. Se även Clarks bestämning av den sekundära

för lägre åldersgrupper.⁹⁾ Det centrala i denna senare undersökning är att "erindringer", vilka genom sin korrelation med speciella mögnadsfaktorer skiljer sig från övrigt minnesinnehåll, äger en markant strukturerande roll för livsuppfattningen och för personligheten i sin helhet. Detta sker genom att "erindringen" för individen utgör en central referenspunkt, vilka hjälper subjektet att tolka livets skeenden. "Erindringen" som tolkningsinstrument kan rentav, enligt Grønæk, äga en tämligen auktoritativ karaktär.¹⁰⁾

I anslutning till denna iakttagelse fann Grønæk också att "erindringen" kan utgöra en "motiverande kraft" för subjektet. Han säger: "Der er i materialet mange vidnesbyrd om erindringernes motivationskraft. De dukker ikke blot op; men de virker. De bliver til aktuelle kræfter".¹¹⁾

2.3. ÖVRIG RELIGIONSPSYKOLOGISK FORSKNING

De två tidigare avsnitten av forskningsöversikten har ägt vissa gemensamma drag, vilka berättigat grupperingarna. Då vi nu vänder oss till "övrig" forskning är inte avsikten att försöka täcka det övriga religionspsykologiska fältet i sin helhet utan blott att redovisa några få exempel på hermeneutiskt inriktad religionspsykologisk forskning; vilken ej rymmes inom de två behandlade grupperna, men som har hög relevans för vår undersökning. Det finns därvid naturligtvis en rad forskare som i och för sig skulle kunna äga betydelse för ett studium av bönen, men som genom vårt hermeneutiska perspektiv ändå ligger utanför det primära intressefältet för denna undersökning. Vi måste här lämna sådana för oss mindre relevanta arbeten utanför och i stället fokusera vårt intresse på de för oss mest adekvata forskarna och verken.

2.3.1. R.H.Thouless

Mellan R.H. Thouless' första och andra utgivning av arbetet *An Introduction to the Psychology of Religion* (1923 respektive 1971) ligger inte endast en avsevärd tidsrymd utan även en avsevärd förändring i en forskares perspektiv på och tolkning av det religiösa beteendet.¹⁾

Thouless har i dessa arbeten tagit upp bönen i särskilda kapitel, varvid han 1923 markerar förbindelsen mellan "gudstjänst" och bön,

religiösa upplevelsens funktionssätt. Clark, W.H., 1971, 279f.

1) Thouless kallar själv den andra utgivningen för "radical revision". Thouless, R.H., 1971, vii.

medan han 1971 utgår från individens egen förståelse av sin gudsrelation. Då Thouless 1923 främst betraktar bönen såsom ett människor emellan gemensamt och parallellt beteende i "gudstjänsten", varvid den enskilde bedjaren i hög grad influeras av de övriga, tolkas denna influens främst som en "känslomitta" beroende av massuggestion. Även individens privata bön ses i väsentlig grad såsom ett uttryck för suggestion, nämligen självsuggestion.²⁾ Tyvärr försöker Thouless inte göra en klar distinktion mellan vad han kallar heterosuggestion och självsuggestion. Det torde knappast vara ägnat att öka förståelsen av bönens psykologi att påstå att "självsuggestionen är i alla sina former samma företeelse som heterosuggestionen, men igångsatt av en själv och icke av någon annan".³⁾

Thouless' infallsvinkel (1923) medför att han kommer att uppehålla sig mycket omkring bönens förstadiet och förutsättningar, men når aldrig helt fram till själva bönemomentet. Därför har han tvingats till en definition av bön som vi anser vara allför vid: bön är "varje själsakt som har ett religiöst mål eller varje själstillstånd av religiös karaktär".⁴⁾

Man kan hos Thouless ((1923) urskilja tre former av "bön". Den första, vilken även kan betraktas som en "inre" samling före den egentliga bönen, kallar författaren "akter" och betraktas av honom som moment av ren självsuggestion.⁵⁾ Målet för bedjaren är här helt subjektivt, nämligen att uppnå en önskvärd psykisk disposition. Den andra formen utgör en mellanform, eller ett mellansteg, mellan den "inre" samlingen och att sträcka sig vidare mot gudomen. Mellanformen är för Thouless ingen enhetlig kategori utan svarar mot en rad företeelser av vilka de viktigaste kallas "meditation", "förståndets bön", "den enkla bönen" och "affektiv bön".⁶⁾ Då han kommer fram till själva bönemomentet visar det sig sedan att han har nästan ingenting att tillägga. Han kallar denna form "uttalad bön", vilken utgör en slags slutprodukt av de tidigare processerna. Dess betydelse

2) Thouless, R.H., 1926, 188ff. Inom den moderna psykologin anses begreppet "suggestion" vara av begränsat värde. I den mån det fortfarande förekommer har det ett i avsevärd grad avgränsat användningsområde inom exempelvis hypnos. Unestahl, L.-E., 1976, 438-440. Det var dock relativt vanligt att religionspsykologin under 1920-30-talen påverkades av den s.k. Nancy-skolan. Jmf. Selbie, M.B., 1926, 207ff. Se även Spinks, S., 1963, 121f.

3) Thouless, R.H., 1926, 192. Den innebörd Thouless ger begreppet "suggestion" medför en för honom själv icke avsedd viss "reductionism". Han definierar nämligen "suggestion" såsom "en form för meddelelse, som gör, att en meddelad föreställning gillas och förverkligas utan att adekvata skäl därtill finnas". Ibid., 29. Därmed antyder han att den religiösa upplevelsen kan vara baserad på en illusion - ett möjligt övertramp i fakticitetsfrågan och ett principiellt avsteg från den empiriska grundlinje han postulerar i bokens inledningskapitel. Jmf. Ehnmark, E., 1963, 17f.; 1949, 20-25.

4) Ibid., 204.

delse ligger bl.a. i att den utgör "ett medel till uppfostran i fromhet"⁷⁾
Med detta avser Thouless att "uttalad bön" utgör en "det undermedvetnas skolning" så att individen efterhand kan förvärva en djupare religiös hållning. Bönen är i sina två första "former" främst att betrakta som ett medel till självsuggestion. Den uttalade bönen kännetecknas däremot av att hela uppmärksamheten samlar sig på det väsen, som bönen riktas till, och alls icke avser att framkalla någon önskvärd verkan på den egna själen.⁸⁾

Då Thouless åter behandlar bönen 1971 gör han detta, inte utifrån den minst sagt oklara suggestionsteorin, utan utifrån individens kognitiva föreställningar, främst bedjarnas grad av tilltro till bönens *effikacitet*.⁹⁾ Förskjutningen har innefattat att Thouless har övergivit betraktelsesättet att bönen (de två förstnämnda formerna i redovisningen ovan) utgör specifika medvetandetillstånd utan klarlagd relation till någon suprahuman "Partner" till förmån för ett betraktelsesätt, där subjektets religiösa referenssystem äger en avgörande betydelse för bönen som beteende.

I en egen studie angående tonårsflickors bönebeteende och dess förhållande till bedjarnas tilltro till bönerns *effikacitet*, fann Thouless att denna tilltro beträffande yttre förhållanden minskade med stigande ålder.¹⁰⁾ Trots detta förmärktes ingen minskning vad beträffar den upplevda meningsfullheten att bedja sådana böner. Här måste, menar Thouless, finnas andra motiv än att vilja påverka det yttre skeendet. Han antyder i sin korta redogörelse härför att ett viktigt motiv kan vara "relaxation of tension which results from the conviction that the matter prayed about is left in the hands of God."¹¹⁾

5) Ibid., loc.cit.

6) Ibid., 211ff.

7) Ibid., 205f., 210. Jmf. uttrycken "uttalad bön" och "die Formulierung des Gebets" (A. Canesi).

8) Ibid., 204.

9) Hj. Sundén säger att suggestionsfenomen kan på ett bättre sätt bestämmas med hjälp av de gällande principerna för varseblivning, inläring och tänkande. Sundén, Hj., 1974b, 78.

10) Thouless, R.H. 1971, 94. Jmf. Pratt, J.B., 1920, 318 not 19.

11) Thouless, R.H., 1971, 92.

2.3.2. G. Berguer

Liksom exempelvis W. Gruehn och V. Grønbaek förenade Berguer sin forskargärning med en aktiv prästgärning i många år.¹⁾ Detta torde vara en bidragande orsak till dessas särpräglade intresse för bönen psykologi. Kanske kan det aktiva församlingsarbetet även ha bidragit till viss oklarhet beträffande gränsdragningen mellan empiriska respektive normativa utgångspunkter hos Berguer.²⁾

I det starkt eklektiskt uppbyggda kapitlet "La Prière" i arbetet *Traité de Psychologie de la Religion* (1946) ger Berguer en relativt bred överblick över forskningen kring bönen under mellankrigstiden såsom den bedrevs utanför den "experimentella" forskningstraditionen. Därtill har han fogat en rad egna iakttagelser.³⁾

Berguer betraktar bönen som det område i det religiösa livet, där individens särart ges ett speciellt utrymme. Denna frihet ställes i motsats till dogmernas bindande och likriktande funktion. Det är viktigt, menar Berguer, att denna frihet respekteras både i församlingens arbete och av forskaren. Det senare betyder då att forskaren bör vara angelägen att studera bönen empiriskt, sådan den faktiskt gestaltas.⁴⁾

Uppmärksamheten fästes i hög grad vid koncentrationens och den "inre" samlingens (le recueillement) olika tillvägagångssätt, varvid olika individer utvecklar olika vanor och metoder. Härvid finner Berguer att samspelen mellan fysiska och psykiska funktioner spelar en väsentlig, men inte desto mindre utforskad roll. Kroppens ställning alternativt rörelse, blickens riktning alternativt händernas beröring av ögonregionen i samband med bönen etc. är faktorer som ofta visar sig äga samband med förmågan till "inre" samling.⁵⁾ Härtill kommer ytterligare en rad faktorer som berör bönen fysiska eller sociala miljö.⁶⁾ En annan grupp faktorer därutöver berör tidsaspekten, d.v.s. tidpunkten på dygnet då bönen förrättas samt den tidslängd som ett visst bönemoment varar.⁷⁾ Berguer redovisar inga entydiga samband mellan dessa ovannämnda faktorer och böneupplevelsen, men

1) Grønbaek, V., 1974, 90f.

2) Berguer, G., 1946, 171. Berguer talar t.ex. om "falska" gudsbilder, vilket naturligtvis förutsätter kunskapen om en "rätt" gudsbild. Jmf. "das gottwidrige Gebet", Gruehn, W., 1956, 307.

3) Hj. Sundén tillmäter Berguer en central plats under mellankrigstidens religionspsykologiska forskning. Sundén, Hj., 1971, 43.

4) Berguer, G., 1946, 154.

5) Ibid., 150ff.

6) Ibid., 159f.

7) Ibid., 160ff.

framhåller energiskt behovet av forskning.

Den begärande bönen (la prière-demande) betraktas av Berguer som den markant mest frekventa böneformen. Principiellt viktig, bl.a. vid bödens definition, är Berguers markering att bönen inte är komplett med mindre än att det bedjande subjektet även upplever sig ha registrerat ett "svar" från bödens objekt.⁸⁾ Detta "svar" är å andra sidan alltid helt beroende av subjektets egen tolkning. Mystik bön⁹⁾ (la prière-mystique) utgör för Berguer ett föga avgränsat område. Författaren tenderar att däri inrymma varje bön som syftar till eller innefattar ett markant drag av kontakt eller gemenskap med Gud. Den skiljer sig från övrig bön främst genom en fördjupad "inre" samling (recueillement) och en motsvarande frihet från yttre störande element. Denna upplevelse berör alltid individen på ett djupt plan, ett plan dit individens egna verbalt diskursiva intentioner inte når, men där denne desto mer upplever sig influerad av en suprahuman "aktivitet".¹⁰⁾

2.3.3. Hj. Sundén

Hjalmar Sundén intar en central plats, inte enbart inom svensk forskning utan även internationellt, i synnerhet om det fokuserade forskningsområdet utgörs av människans dialogrelation¹⁾ till Gud med hänsyn tagen till den religiösa kontext i vilken denna relation formas.

Det föreligger ingen större empirisk religionspsykologisk monografi i vilket bönen studerats med beaktande av traditionsfaktorer som en väsentlig bakgrundsfaktor för tolkningen. För Sundén är det emellertid en huvudtes att den religiösa upplevelsen och det religiösa beteendet står i ett bestämt förhållande till den tradition och den unika personliga erfarenhet individen äger.

Enligt Sundén består traditionen till väsentlig del av en serie "roller".²⁾ I kristen tradition är dessa "roller" att finna dels i Bibeln men även hos kristna i individens närhet, vilka själva lever i en "dual rollsituation" med Gud.³⁾ Bakom denna terminologi ligger uppfattningen att

8) Markeringen innefattar att bönen av det bedjande subjektet uppfattas såsom en interaktion i ett dualt förhållande.

9) Ibid., 168ff.

10) Ibid., 168, 171f.

1) Sundén har definierat religion som en "*dialogens relation* (vår kurs.) till tillvaron som totalitet". Sundén, Hj., 1974b, 34.

2) Sundén, Hj., 1971, 54ff., 80. Jmf. Ibid., 101.

3) Ibid., 55ff., 114, 163f.

det religiösa livet primärt är att uppfatta som en interaktion mellan Gud och människa.

Enligt Sundén tillägnas traditionen genom en identifikationsprocess, där individen "övertar" en eller flera av de roller traditionen erbjuder. Denna tillägnelseakt underlättas om dessa roller uppfattas som levande och tydliga.⁴⁾ Den personliga relationen mellan traditionsförmedlaren och traditionsmottagaren har härvid också viss betydelse.⁵⁾

Sundéns distinktion mellan "total" och "verbal" traditionsförmedling är ägnad att kasta ljus över skillnader mellan olika traditionsförmedlingstyper, vilka i sin tur är beroende av den internaliseringsgrad som det religiösa sentimentet uppnått hos den som förmedlar sin tro.⁶⁾ "Total" traditionsförmedling är möjlig endast då tron nått en djup internalisering och integration, så att gudsrelationen blir märkbar på ett naturligt sätt i det totala beteendemönstret. Den "verbala" traditionsförmedlingen är i större utsträckning beroende av det talade språket för att budskapet skall bli tydligt. Ett av dess kännetecken är att man primärt talar om Gud i stället för att man vänder sig direkt till Gud.⁷⁾ Den senare kategorin, d.v.s. de som företräder en 'total traditionsförmedling', kallar Sundén "säkra traditionsbärare".⁸⁾ Om bönen roll i sammanhanget drar han slutsatsen att "det är hänvändelsen till Gud, föräldrarnas eget böne- och andaktsliv, som är det viktigaste vid traditionsförmedlingen."⁹⁾

I en tentativ religionspsykologisk distinktion uppställer Sundén två olika förhållningssätt gentemot den suprahumana verkligheten, vilka kallas "rollmänniskan" respektive "läromänniskan".¹⁰⁾ Denna typologi torde också ha viss betydelse för förståelsen av det sätt på vilket traditionsförmedlingen sker. Mest användbar är dock distinktionen för att beskriva det sätt

4) Sundén säger: "Det är de konkreta situationerna med deras interaktion mellan Gud och människa, de interaktionella rollsystemen i de religiösa traditionerna, det mystiska, som är särskilt betydelsefullt för individens religiösa upplevelse." Sundén, Hj., 1974b, 27. Se även 1971, 55; 1974a, 94f.

5) Sundén pekar här på exemplet L.L.Læstadius, för vilken rollen "bedjare" försvårades genom en konflikt med fadern. Relationen torde ha sin betydelse främst däri att den erbjuder en mer eller mindre tydlig exponeringsmöjlighet av rollen "Guds Partner". Sundén, Hj., 1971, 285ff.

6) Sundén, Hj., 1974a, 81, 100f., 147.

7) Ibid., 67, 149f., 1974b, 95.

8) Sundén, Hj., 1974a, 111.

9) Ibid., 83 Traditionsförmedlingens art har, enligt Sundén, effekt på mottagarens gudsbild. Den "verbala" förmedlingen har en tendens att hos mottagaren forma en antropomorf gudsbild med de begränsningar för trosutvecklingen detta medför, medan "total" förmedling tenderar att forma en mera dynamisk och integrerad gudsbild. Se ibid., 92ff., 102f.

10) Sundén, Hj., 1971, 190-194. Jmf. Ståhlberg, G., 1974, 100-104.

på vilket traditionen tillägnas av mottagaren. "Läromänniskans" kännetecken är en tendens till rigiditet samt brist på empatisk förmåga, vilken Sundén ser som delvis arvsbetingad och delvis betingad av den religiösa uppfostran som varit för handen. När "läromänniskan" tillägnat sig ett tolkningsmönster blir detta auktoritativt för henne och skapar ett motstånd mot varje annan ny livstolkning.¹¹⁾ "Rollmänniskan" hyser däremot inte samma starka behov av dogmatisk fasthet i sin världsåskådning utan präglas mer av flexibilitet och en förmåga att låta sitt tolkningsmönster växa i mötet med ny erfarenhet. Dessa två typer bör ses som polära, varvid merparten individer hamnar längs ett kontinuum mellan dessa båda poler.¹²⁾

Den tradition och de traditionselement som den enskilde individen tillägnat sig finns "inom" individen som en bestämd disposition för varseblivning, handlande och upplevelse i framtiden. Traditionen är på så sätt närvarande och verksam i nuet genom att i mötet med livets olika situationer erbjuda ett religiöst referenssystem. Hur dessa processer sker skall med hjälp av Sundéns rollteori diskuteras i ett senare avsnitt. Vi skall här endast redovisa de antydningar Sundén själv gör beträffande bönsens traditionsförmedling.

(a) Individen har mottagit traditionselement i form av rollen "bedjare" samt olika slag av "blott verbal" undervisning om vad bön är, hur den bör utföras etc. Övertagandet av rollen "bedjare" möjliggör upptagandet av rollen "den Gud som är närvarande och hör bön".¹³⁾

(b) Rollen "bedjare" erbjuder individen ett handlingsmönster. Blotta närvaron av rollen "bedjare" skapar hos individen en beredskap för samma beteende.¹⁴⁾

(c) Rollen "bedjare" erbjuder vidare ett varseblivningsmönster och ett tolkningsmönster vilket bereder individen möjlighet att uppfatta situationer och skeenden på ett religiöst sätt samt att avgöra vilka som är lämpliga som utgångspunkt för bön.¹⁵⁾

Punkterna (a) och (c) innefattar vad Sundén kallar "fasväxling", vilket

11) Sundén ser i denna stelhets och fasthållande vid enbart ett mönster en neurotisk tendens, vilket alltså också skulle vara en verksam faktor vid traditions-tillägnelsen. Sundén, Hj., 1971, 501.

12) Distinktionen har dock en klar begränsning i det att den bör ses som en temporär religionspsykologisk personlighetstypologi. En individ kan således genomgå en mer eller mindre radikal förändring med hänsyn till detta kontinuum. Se Åkerbergs påpekande i *Om vändelse och kamp*, 1975, 49.

13) Se Sundén, Hj., 1971, 51-61. Sundén markerar att "talet till Gud" d.v.s. bön, är särskilt ägnat att förmedla bilden av Gud såsom en levande och närvarande "Partner". Sundén, Hj., 1974a, 67, 83.

14) Sundén, Hj., 1974b, 78.

avser övergången från profan tolkning och upplevelse av ett fenomen till en religiös tolkning och upplevelse.¹⁶⁾ Bönen är, menar Sundén, en viktig faktor för frambringandet av en "fasväxling".¹⁷⁾ Det religiösa referenssystemet är i hög grad beroende av bönen för att hållas aktuellt och tillgängligt. Det religiösa referenssystemet, vilket innefattar rollen "bedjare" samt den anteciperade rollen "Gud", erbjuder i bönemomentet och efter detsamma en bekräftelse på att det verkligen är Gud individen har tilltalat och eventuellt upplevt i sin bön. Referenssystemet bekräftar således böneupplevelsen. Å andra sidan är det så att de upplevelser individen erhåller i sin bön kan konfirmera och förstärka referenssystemet och tilltron till detta.¹⁸⁾ Här skymtar således konturerna av ett dialektiskt förhållande mellan bön och tradition.

2.4. RELIGIONSHISTORISK/RELIGIONSPSYKOLOGISK FORSKNING

Eftersom bönen utgör en religionsfenomenologiskt universell företeelse¹⁾ är det motiverat att i vår översikt även redovisa några forskare som ur detta vidare perspektiv särskilt belyst bödens roll i det religiösa livet.

2.4.1. N. Söderblom

Söderblom hade planerat att låta den andra (aldrig hållna) Gifford-serien i Edinburg avslutas med bl.a. en framställning om "bödens väsen".²⁾ Detta, vid sidan om flera andra utsagor, visar hur Söderblom betraktade bönen som intimt sammanvävd med de olika religiösa grundfenomenen. Liksom religionen i stort hos de stora religiösa personligheterna kan uppdelas i de två huvudtyperna "personlighetsmystik" och "oändlighetsmystik" kan på ett korresponderande sätt samma distinktion göras beträffande olika former av bönen.³⁾

Inom "personlighetsmystikens" breda område präglas gudsförhållandet och den religiösa upplevelsen i hög grad av mötet med en personlig och aktiv gudomlig "Partner". Bönen blir i denna relation det medium med

15) Ibid., 26ff., 46; 1971, 53f.

16) Sundén, Hj., 1971, 119f., 125, 344, 351; 1974b, 31.

17) Sundén säger: "När någon intar bödens hållning är det inte blott den bedjande organismens tillstånd som förändras, även omgivningen kan, som vi förut antytt, skifta gestalt för den bedjande människan..." Sundén, Hj., 1974a, 79. Se även 1971, 163.

18) Det religiösa referenssystemet skapar hos subjektet specifika förväntningar på Guds "aktivitet". Dessa förväntningars infriande är å andra sidan en förutsättning för detta referenssystems fortbestånd. Sundén hänvisar här till G. Allport. Sundén, Hj., 1971, 111f. Allport säger: "...prayer is regarded by the individual as a means of reaching a God that dwells at the terminus of the intention. Usually, too, his intention is mingled with expectation of help and response from the Object of his regard, for he would find it hard to sustain a relationship not reciprocated." Allport, G., 1968, 152.

vilket människan främst av allt kan orientera sig mot och anpassa sig till denna suprahumana objektiva auktoritet. Denna gudsbild och gudsrelation tillåter människan att i bönen framföra allt, eller under Gud underordna allt, som hör till hennes eget personliga liv. Bönen tillåts därmed bli i påfallande grad konkret, vardagsanknuten och personlig.⁴⁾

"Oändlighetsmystiken med sin ävenledes breda sfär å andra sidan tenderar att förskjuta tyngdpunkten från Gud såsom personlig och aktiv "Partner" i riktning mot människans egen "inre" upplevelse av det suprahumana. Härvid blir hennes eget medvetandetillstånd och vägarna att nå detta tillstånd en primär angelägenhet. Bönen tenderar i detta gudsförhållande att bli en metod eller en teknik mer än ett möte med en gudomlig "vilja".⁵⁾

Det är tydligt att Söderbloms distinktion tangerar Prattis uppdelning i objektiv respektive subjektiv dyrkan. De båda distinktionerna har även det gemensamt att de inte markerar absoluta motsatspositioner utan relativa sådana, d.v.s de bör var för sig tänkas såsom ett kontinuum där merparten bönesituationer innehåller element från båda polerna, d.v.s. ligger någonstans utmed kontinuets axellinje. Söderblom har dock fördjupat distinktionen avsevärt genom att förbinda det religiösa beteendet med individens personliga gudsbild och gudsförhållande. Det religiösa beteendet, i första hand individens bön, utgör för Söderblom en organisk enhet med den religiösa grundhållningen.

Oavsett om bönen följer "övningens" eller den "profetiska" religiositetens väg finns hos bönen en gemensam kärna: "Människan inflyttas i det Heligas sfär, ty hon ~~ungas~~ ^{ungas} med den Helige". Söderblom fortsätter: "För ett psykologiskt studium som går på djupet, uppenbarar sig religionens hårda irrationalitet aldrig så överväldigande som i bönen."⁶⁾

Ett särdrag hos Söderblom är hans "koncentration på vad som utgör det väsentliga", parad med blick för "religionens hela omfång".⁷⁾ Det sistnämnda tar sig uttryck i bl.a. en betoning av det historiska perspektivet, d.v.s. traditionsutvecklingen, vid tolkningen av religiöst beteende och

1) Pettersson,O.,1972,131.

2) Söderblom,N.,1932,8.

3) Beteckningen "mystik" är dock sekundär för oss inom ramen för föreliggande avhandling.

4) Söderblom,N.,1935,48ff.

5) Ibid.,45ff. Se även 1932,101.(Jmf. i övrigt Söderbloms i sammanhanget grundläggande arbete *Uppenbarelsereligion*, 1975.)

6) Söderblom,N.,1935,69.

7) Ibid.,loc.cit.

8) Söderblom,N.,1916,9.

religiös upplevelse. Han uttrycker detta med formeln: "Religionens historia kan inte skrivas utan psykologi. Religionspsykologin å sin sida förutsätter alltid någon historia."⁸⁾

2.4.2. F. Heiler

Friedrich Heilers arbete, *Das Gebet*, är ett monumentalt verk som griper över bönens viktigaste huvudformer inom det vida religionshistoriska fältet. Undersökningen är en omfattande religionsfenomenologisk bestämning och analys av olika bönetyper tolkade mot bakgrund av sina respektive traditionssammanhang. Trots att Heiler endast gjort ansatser till psykologisk analys har han gjort skarpsynta iakttagelser som ger värdefulla uppslag för religionspsykologen.

Den metod Heiler använt, med vilken han anser sig säkerställa ett empiriskt material, innefattar endast bruket av historiska källor. Han uppställer en grov materialgruppering, där primärkällorna utgörs av själva böneorden, bönetexten.⁹⁾ Dessa texter delar han upp i två grupper, varav den första utgörs av böner som har betts av olika bedjare och den andra av böner som blott är författade eller komponerade, eventuellt för andra människors bruk, men inte tillkomna i ett verkligt bönemoment. Han tillmäter den första av dessa grupper det högsta värdet. Gruppen innefattar fyra typer av källor: (a) av lyssnare upptecknad bön, vilken av tillfällighet nått upptecknarens öron, (b) av bedjaren själv upptecknad bön i anslutning till bönemomentet eller senare ur minnet, (c) bön upptecknad under "inspiration" samt (d) av lyssnare upptecknad bön efter det att bedjaren anmodats att beskriva innehållet i sin bön.

Den andra gruppen omfattar generella böneexempel, s.k. böneparadigm, böner formulerade för kultiskt bruk, bönediktning etc. Till gruppen sekundära källor hänför Heiler i sin tur utsagor om bön, vilka kan äga ett relativt värde då de ofta reflekterar den talandes egen erfarenhet av bön. Däremot saknas nästan helt den typ av personliga dokument som var av så stor betydelse för William James, nämligen olika individers uppteckningar om egen religiös erfarenhet baserad på introspektion.

9) Heiler, F., 1920, 26ff.

10) Ibid., 23.

11) Dessa huvudtyper är följande: (1) "Das naive Beten des primitiven Menschen", (2) "Die rituelle Gebetsformel", (3) "Der Hymnus", (4) "Das Gebet in der Religion der hellenischen Volk-kultur", (5) "Gebetsideal des philosophischen Denkens", (6) "Das Gebet in der individuellen Frömmigkeit der grossen religiösen Persönlichkeiten", (7) "Das individuelle Gebet grosser Männer", (8) "Das gottesdienstliche Gemeindegebet", (9) "Das individuelle Gebet als religiöse

Heilers primära syfte är att nå fram till en bödens "Typenlehre", vilken vilar på en bred religionshistorisk och religionsfenomenologisk grund. Han tillfogar: "Ohne sorgfältige, ins Detail dringende historische Untersuchung ist die Analyse der einzelnen Typen unmöglich".¹⁰⁾ Det är således för Heiler en principiellt viktig utgångspunkt att bönen, för att rätt förstås, måste ses i sin historiska och teologiska kontext. Genom sin metod kommer han emellertid inte åt bödens djupare psykologiska kontext.

När Heiler uppställt och avgränsat nio olika bönetyper¹¹⁾ ställer han frågan vad som är grundläggande och gemensamt för all verklig "primär" bön. Han finner det då nödvändigt att göra ytterligare en distinktion, nämligen mellan vad han kallar "primär" och "sekundär" bön. Den bön som är ett utflöde ur "naive, spontane Seelenäusserung" bör skiljas från den bön, som främst är en produkt av reflexion och inläring. Om dessa två arter säger Heiler:

Hier überall ist das Gebet eine rein seelische Grösse, der unmittelbare Ausdruck eines urkräftigen seelischen Erlebens; es bricht aus diesem mit innerer Gewalt hervor. Ganz anders die sekundären Gebetstypen. Sie sind nicht mehr ursprüngliches, persönliches Erlebnis, sondern Nachahmung, Surrogat oder Erstarrung eines ursprünglich Lebendigen.¹²⁾

Den "primära" bönen, vilken av Heiler ställes i studiens centrum,¹³⁾ är inte desto mindre även en återspeglning av det mänskliga livets sociala relationer. "Das Verhältnis des betenden Menschen zu Gott spiegelt stets ein irdisches Gesellschaftsverhältnis wider: das Knechtschafts- oder Kindesverhältnis, das Freundes- oder Brautverhältnis."¹⁴⁾ Detta delvis antropomorfa drag finns i mycken bön men är starkt nedtonat i vad Heiler betecknar som mystik bön.

Vi skall här kort beröra de två huvudtyper av bön, vilka kallas "das naive Beten des primitiven Menschen" samt "das Gebet in der individuellen Frömmigkeit der grossen religiösen Persönlichkeiten", med tonvikt lagd på underavdelningen "das Gebet in der prophetischen Frömmigkeit". Ett kännetecken på "das naive Beten" är att den initieras av konkreta nöd- och behovssituationer, vilka hos den bedjande skapat affektiva impulser

Pflicht und gutes Werk in den Gesetzesreligionen".

12) Ibid., 488. Jmf. Clarks distinktion. Clark, W. H., 1971, 279f. Heilers "sekundär" bön svarar närmast mot Clarks "sekundär" och "tertiär" religion. Jmf. även Strunks "perifer" och "central" religion. Strunk, O., 1962, 50ff.

13) Här har Heiler tagit samma principiella utgångspunkt som tidigare James. Se James, W., 1974, 5.

14) Heiler, F., 1920, 490.

15) Ibid., 41ff.

till bön.¹⁵⁾ Han sammanfattar bönetyperns alla karakteristika i "Affektivitet, Eudämonismus und Realismus", vilka alla kan föras tillbaka till vad Heiler kallar "Naivitet".¹⁶⁾ Hållningen gentemot gudomen återspeglas, enligt Heiler, i bedjarens sätt att tilltala bönens objekt, vari även yttre hållning och åtbörder utgör en väsentlig del. Yttre beteenden är ett uttryck för arten av relation mellan bedjare och gudom.¹⁷⁾ Han säger dock inget om att dessa beteenden kan utgöra psykologiska förstärkningsfaktorer för själva böneakten.

Heilers betoning av "de stora religiösa personligheternas bön" kan ses som en följd av hans metodval, men även som en strävan att beskriva den "primära" bönen. Under påtagliga intryck från sin lärare, Nathan Söderblom, ställer han två huvudformer av religion och bön mot varandra, vilka i stort svarar emot Söderbloms kända distinktion mellan "oändlighetsmystik" och "personlighetsmystik".¹⁸⁾ Heiler valde dock att inte använda benämningarna "mystik" beträffande den senare. I stället använder han beteckningen "profetisk", ett uttryck som även Söderblom ibland använde för denna typ.¹⁹⁾

Den "profetiska" bönen har, enligt Heiler, en rad anknytningspunkter till "das naive Beten". Han säger: "... in der prophetischen Frömmigkeit erwacht das naive Beten des primitiven Menschen mit der diesen eigenen realistischen Kraft und Lebendigkeit".²⁰⁾ Den "profetiska" bönen har sin grund i sin specifika gudsföreställning och gudsrelation. Gud är "vilja och personlighet" (Wille und Persönlichkeit).²¹⁾ Guds bilden har även här ofta tydliga affektivt antropomorfa drag - "wesentlichen Züge der seelischen Persönlichkeit"²²⁾ - utan att för den skull vara oreflekterad. Guds bilden i "profetisk" fromhet står närmare "das naive Beten" än vad den "mystiska" (oändlighetsmystika) böneformen gör.

Den "profetiska" bönetyper genomsyrs av att bedjaren upplever sig stå i ett interaktionsförhållande till gudomen. Guds bilden är präglad av aktivitet och auktoritet. Individen å sin sida ger, trots att han är utan egen makt inför den "allsmäktige", uttryck för sina personligt upplevda behov

16) Ibid., 146.

17) Ibid., 98ff.

18) Ibid., 248. Jmf. Söderblom, N., 1975, 83f.

19) Söderblom, N., 1975, 57, 59, 80 et passim.

20) Heiler, F., 1920, 348.

21) Ibid., 343.

22) Ibid., loc.cit.

och värden. Bedjaren upplever sig ha rätt att bedja samt upplever att gud-omen är mottaglig för sitt "barns" eller sin "tjänares" böner på ett i flera sammanhang snarlikt sätt som en jordisk far.²³⁾ Detta skapar ett specifikt jagmedvetande hos bedjaren, vilket kan ta sig uttryck i fri-modighet och kanske t.o.m. i dristighet i bönen.²⁴⁾ I linje härmed kan användningen av en rad begärmotiv ingå även i "de stora religiösa person-ligheternas bön".

Den begärande bönen, vilken är vanlig inom de båda här behandlade böne-typerna, genomgår ofta två faser, säger Heiler. Den första fasen kan ha karaktär av arbete eller kamp, men övergår via en viss punkt i en andra fas genom en slags "metamorfos", som kännetecknas av en lycklig medvetenhet om bönehörelse.²⁵⁾ Medan således den första fasen kan ha karaktär av kamp, har den andra ofta karaktär av glädjefylld "visshet" och "inre vila". I den "profetiska" bönen ges alltså utrymme för affektiv begärbön, men som regel utvecklas denna att omfatta även etiska och "andliga" värden inklusive interindividuella värden, d.v.s. förbön.²⁶⁾

2.5. SAMMANFATTNING

Det kan synas vara ett något disparat material som redovisats i denna forskningsöversikt. I den mån detta är riktigt sammanhänger det med ämnets karaktär. Vi har i översikten försökt redovisa forskning i anslutning till bönen, både som upplevelse och som beteende och har därtill tagit hänsyn till bönen som en del av en teologisk och historisk kontext, d.v.s. som en del av en tradition.

Eftersom det endast finns ett fåtal ingående studier kring bönens form och funktion har det varit motiverat att göra en någorlunda vid översyn av den forskning som med utgångspunkt från individens upplevelse och be-teende berört eller tangerat bön och/eller tradition.

Den amerikanska forskning som här redovisats har det gemensamt att den står i en forskningstradition som emanerat från William James. Ett av dess karakteristika är betoningen av individens religiösa upplevelse och bete-ende med hänsynstagande till dennes upplevelse och tolkning av livsfrågor-na.

23) Ibid.,400f. Heiler gör ingen kvalitativ skillnad mellan en affektivt antropomorf guds-bild och en gudsbild som är befriad från dessa element inom den "profetiska" bönetypen, enbart en skillnad i grad. Den kvalitativa skillnaden finner han mellan den "profetiska" och "mystika" bönetypen. Se ibid.,490f.

24) Ibid.,350,402f.

25) Ibid.,380.

Den tyska s.k. "experimentella" forskningstraditionen har intagit en dominerande plats i forskningen kring bönens psykologi genom att dess specifika metodinriktning visat sig öppna vägen för ett betydande djup i det annars svåråtkomliga forskningsobjekt som bönen utgör. Därvid har emellertid koncentrationen i så hög grad riktats mot den religiösa upplevelsen i sig att kontextfrågorna i regel trängts tillbaka. Såväl denna forsknings-tradition som traditionen från James är markant upplevelsemässigt inriktade i betydelsen att det är subjektets medvetande och dess innehåll som står i fokus.

I den tredje och fjärde gruppen i denna översikt har redovisats forskare som på olika sätt belyst bönens beroende av yttre faktorer. Bönebetendet kan alltid sägas vara relaterat till olika sociala, teologiska och historiska faktorer, vilka sammantagna bildar en mycket komplex storhet. De fem forskare vi beträffande detta komplex har låtit komma till tals har på olika sätt berört relationen mellan bön och tradition, några på mikronivå (främst Berguer och Sundén) och andra på makronivå (främst Söderblom och Heiler).

26) Ibid., 350, 366ff.

3. UPPGIFTSFIXERING

3.1. ALLMÄNT SYFTE

Det torde inte vara vanskligt att påstå att merparten av alla religiösa människor står i någon form av beroendeförhållande till specifika religiösa traditioner. Inte minst beträffande kristna bedjare torde detta förhållande vara påfallande giltigt. Ur ett psykologiskt perspektiv är ett sådant beroendeförhållande dock närmast att betrakta som en truism.

"Bön" och "tradition" är båda mycket vida begrepp. Vår uppgift i föreliggande avhandling är inte att på ett generellt sätt beskriva deras inbördes förhållande. Varje empirisk undersökning måste arbeta med en begränsad del av verkligheten för att resultatet skall kunna verifieras alternativt falsifieras och på så sätt kunna ingå i en större forskningsprocess.

Vi avser här att inom ett relativt litet svenskt trössamfund, Svenska Alliansmissionen,¹⁾ beskriva och undersöka bönen form och funktion och därvid beakta dess förhållande till denna specifika tradition. Bönen har nämligen inom detta frikyrkosamfund en påtagligt central position och bör därför kunna relateras till dess idémönster som totalitet. Uppgiften har avgränsats genom att, beträffande bönebeteendet, baseras på individer inom detta samfund, vilka kan sägas tillhöra den religiösa "kärngruppen" inom sina respektive församlingar.²⁾ Med "kärngrupp" avses att dessa personer bedömts äga ett primärreligiöst³⁾ liv och en djupt internaliserad⁴⁾ tro. Samtliga är aktivt delaktiga i sina respektive församlingars arbeten och har där tilldelats olika förtroendeuppdrag.

3.2. UPPGIFTSPRECISERING OCH VARIABLER

Det faktum att bönen i regel utgör ett centralt fenomen i den kristna trons gestaltning och dessutom utgör många människors dagliga religiösa beteende,

1) Se utförlig beskrivning härav i kap. 5.

2) W.James hävdade att det är mest fruktbart att undersöka den religion, vilken utgör "förebild" för det stora flertalet, den religion som inte är "en slö vana utan snarare en akut feber". James, W., 1974, 5. Se även ibid., 441.

3) Termen här använd i enlighet med Clark, W.H., 1971, 29f., 279f.

4) Termen 'internalisering' används i enlighet med Åkerberg. Den innebär att "religion penetrates peoples' personalities to different degrees, leaving marks of different depths in

utgör i sig ett vägande skäl att göra bönen till föremål för en empirisk undersökning. Då bönen ingår som en aktiv del i den religiösa människans totala förhållningssätt till den suprahumana "verkligheten", kan bönen emellertid inte utan risk för allvarlig missbedömning brytas ut ur sin teologiska, sociala och psykologiska kontext.⁵⁾ Därför utgör denna helhetssyn en vetenskapsprincipiell utgångspunkt i vår undersökning.⁶⁾ För att uppnå detta sammanhang skall vi särskilt fokusera några centrala faktorer, vilka hjälper oss att se bönen såsom en mer eller mindre integrerad del av bedjarnas religiösa åskådning och religiösa grupptillhörighet.

Bönen som beteende utgör ett medel och ett uttryck för individens försök att relatera sitt eget liv till den makt som ytterst har kontroll över tillvaron. Den form och funktion detta beteende erhåller kan därför antas vara i hög grad beroende av individens föreställning om denna makt samt av hur individens eget förhållande till denna makt uppfattas av personen själv. Vi har i enlighet härmed bestämt individens *gudsbild* som en huvudvariabel, vilken torde vara tydligt relaterad till både individens bön och dennes traditionstillhörighet.

Det finns goda skäl anta att den *gudsbild* en människa tillägnat sig har ett samband med den grad av mognad individen uppnått i sitt religiösa liv. Det är för oss dock inte något primärt mål att undersöka den religiösa mognadsnivån hos våra intervjupersoner, men graden av mognad kommer ändå implicit in i bilden då vi undersöker människans bönerelation till Gud, liksom graden av mognad implicit är en faktor i alla typer av relationer. Vi har för vår undersökning valt intervjupersoner i vuxen ålder, eftersom det är i denna breda ålderskategori som församlingarnas "kärngrupper" återfinnes.

Då vi undersöker individens *gudsbild* kommer vi att ägna uppmärksamhet åt problemet antropomorfism respektive affektiv antropomorfism. Det förutsättes ibland att en individs religiösa mognadsgrad är relaterad till graden av antropomorfism på ett negativt sätt.⁷⁾ Det finns å andra sidan forskare som hävdat att en i någon grad antropomorf gudsbild utgör en förutsättning för att individen skall kunna nalkas gudomen i bön på ett spontant och vardagsanknutet sätt.⁸⁾

their 'experience' and 'behaviour'." Akerberg, H., 1981b, 142.

5) Termen 'kontext' kan inom olika vetenskapsområden ha olika innebörd. Vi avser det psykologiska totalsammanhang, som i en speciell situation inverkar på och samverkar med en individs eller grupps aktuella referenssystem. Vi följer här Akerberg, H., 1981a, 45. Jmf. Pentikäinen, J., 1969, 13.

6) Allport säger: "In a personal document items in a life are put together

Graden av och innehållet i en antropomorf uppfattning är i regel beroende av innehållet i den tradition individen tillägnat sig samt det sätt på vilket traditionen förmedlats. Den särskilda form av antropomorfism som brukar benämnas affektiv antropomorfism innefattar känslomässiga bindningar till föräldrar eller andra auktoriteter som överförts till individens bild av Gud. Denna form av antropomorfism är svårare att upptäcka och identifiera men torde inte desto mindre ha stor betydelse för den vuxne individens bön. Termen *gudsbild* definierar vi såsom individens uppfattning om den suprahumana "verklighetens" egenskaper och aktionsområde.

Även vår andra huvudvariabel, *gudsförhållandet*, torde stå i ett nära samband med både bönebeteendet och bakomliggande traditionsfaktorer. Vi definierar härvid *gudsförhållandet* som interaktionens beskaffenhet mellan individ och suprahuman "verklighet", sådan denna interaktion upplevs av subjektet självt. Då *gudsförhållandet* aktualiseras i bönen, aktualiseras således även bedjarens bild av sig själv såsom partner i denna interaktion.⁹⁾

Det är uppenbart att bönen av den enskilda människan ibland upplevs mycket positivt. Hon upplever då att Gud är "nära" samt att interaktionen i bönen är meningsgivande och glädjefull. Vid andra tillfällen kan det emellertid förhålla sig på ett närmast diametralt motsatt sätt. Då upplevs bönen tom, tung och svår. Gud upplevs som "långt borta", och det är svårt för bedjaren att se meningen med bönebeteendet. Dessa upplevelser utgör naturligtvis i den dagliga bönen ytterligheter på en axel, där individen oftast befinner sig någonstans kring axelns mittregion. Vi avser också att inom ramen för huvudvariabeln *gudsförhållandet* försöka kartlägga och tolka några av de viktigaste faktorer som *förstärker* respektive *reducerar* böneupplevelsen och bönebeteendet hos den enskilde och som sålunda påverkar individens position på den angivna axeln.

Undersökningen innefattar studier kring både enskild och kollektiv bön. Trots att den enskilda bönen till sin karaktär är sådan att den hindrar

as and when the subject sees them to belong together." Varje beteende har "a sphere of personal meaning". Allport, G.W., 1942, 145. Jmf. Giorgi, A., 1970, 84.

7) Se Sundén, H.j., 1974a, 67ff.

8) Se t.ex. Heiler, F., 1920, 210, 400ff., 490f.

9) Enligt Sundéns rollteori står individens 'roll' och den suprahumana "verklighetens" 'roll' i ett komplementärt förhållande till varandra. Detta torde vara särskilt tydligt i bönebeteendet. Jmf. Bollays formulering: "Gott im Spiegel der Seele und die Seele im Spiegel Gottes". Bolley, A., 1949 (enl. Gruhn, W., 1956, 335). Jmf. även Ewalds, E., 1980, 62: "Sin innersta identitet har människan inte funnit, innan hon lärt sig bedja."

10) Se här James, W., 1974, 363ff.

insyn från andra människor, utvecklas inom en och samma tradition gemensamma mönster även för det privata bönelivet. Detta utesluter inte att vi i viss mån även bör räkna med att intervjupersonerna haft upplevelser som kan betecknas som egenartade.

Med hjälp av dessa två primärvariabler - *gudsbilden* och *gudsförhållandet* (med den senares extra sidovariabel *förstärknings- och reduceringsfaktorer*) - skall vi försöka beskriva och tolka bödens form och funktion och samtidigt begränsa vårt forskningsobjekt så att tolkningen kan erhålla en tillfredsställande stringens. Vår "approach" till denna uppgift kan sägas vara kvantitativ/kvalitativ med hermeneutiska förtecken.

Ytterligare en markering bör göras i avgränsande syfte. Inom den s.k. odlade mystiken ¹⁰⁾ har bönen ofta en specifikt framträdande plats, varför mystikforskningen ofta fokuserat bönen och näraliggande beteenden såsom meditation och kontemplation. Ofta får då bönen en tendens att bli en "teknik" med vilken subjektet söker vissa upplevelser och medvetandetillstånd. ¹¹⁾ Då vi nu markerar att vi i denna undersökning ej avser att beröra den odlade mystiken, skapar detta ett särskilt avgränsningsproblem eftersom bestämningarna av begreppet "mystik" är tämligen mångskiftande inom religionspsykologin. Emellertid är det vår uppgift att undersöka böneupplevelser och bönebeteenden hos en grupp allmänna kristna bedjare i deras vardagssituation. Därmed kan vi redan genom denna uppgiftsfokusering göra en demarkationslinje mot s.k. odlad mystik. Vi avgränsar oss även från fenomen, som till det yttre liknar bön och som kanske även ibland kallas bön, men där det suprahumana objektet för bönekommunikationen är mer eller mindre reducerat. ¹²⁾ Vi definierar därmed *bön* såsom *en upplevd kontaktrelation med en personligt uppfattad gud i individens syfte att bringa livet in under denna suprahumana "verklighets" inflytande.*

Därmed är vi inne på undersökningens andra huvudsyfte, nämligen att relatera den enskildes bön till den specifika tradition denne står inom. Eftersom religiös upplevelse och religiöst beteende psykologiskt sett alltid innefattar traditionselement men samtidigt även innefattar genuint privata och unika erfarenheter och tolkningar, kan vi inte utesluta en viss spänning mellan privata livstolkningar och sådana livstolkningar som människan upptagit från och delar med sin omgivning. Såsom en del av en större gemenskap tillägnar sig individen emellertid normalt i viss grad omgiv-

11) Se t.ex. Happold, F.C., 1971, 117ff.

12) Söderblom säger: "Bönen förutsätter en personlig, levande gudom, och bönhörelsens väsen består i att förnimma Guds närhet." Söderblom, N., 1975, 185.

ningens specifika varseblivningsmönster, tolkningsmönster och beteendemönster.¹³⁾ När vi nu studerar individens bön, vilken med rätta kan sägas vara en djupt personlig och privat del av dennes liv,¹⁴⁾ utgår vi ifrån att vi kan tolka denna bäst i dess sociala, teologiska och psykologiska kontext.¹⁵⁾ De huvudvariabler vi uppställt och vilka kommer att ingå i vår undersökning är sådana till sin karaktär att de i hög grad kan förväntas ha samband också med den religiösa traditionen. Vi avser således att försöka tolka bönen form och funktion och därvid försöka visa, på vilket sätt bönen hos den enskilde står i ett beroendeförhållande till traditionen.

Vi når på så vis även en sekundäreffekt därigenom att vår undersökning av bönen på ett omvänt sätt beskriver den tradition som Svenska Alliansmissionen utgör, med utgångspunkt i det centrala religiösa beteende som bönen där utgör. Helheten belyser delarna samtidigt som delarna belyser helheten.¹⁶⁾ Visserligen är våra intervjupersoner inte i sträng bemärkelse helt representativa för detta samfund i sin helhet, men undersökningen lyfter ändå fram data som har ett betydande värde för belysningen av Svenska Alliansmissionen som samlad fromhetstyp.¹⁷⁾

Med *tradition* menar vi summan av de muntliga eller skriftliga utsagor om myter, berättelser, mänsklig erfarenhet, bruk, beteenden etc., som sammanlagda konstituerar ett kollektivs hela idémönster.¹⁸⁾ Denna storhet kan betraktas ur flera olika perspektiv, då den rymmer olika dimensioner. Tradition kan beteckna den miljö som intervjupersonen just i undersökningsögonblicket omges av. För oss är det emellertid av vikt att denna miljö inte förlorar sitt historiska perspektiv, eftersom individen ofta har stått

13) Vi vill inte hävda att varje enskild religiös upplevelse eller religiöst beteende på ett strikt deterministiskt sätt kan härledas ur individens religiösa miljö. Den hållning vi här intar räknar med traditionsförmedling som det normala utan att fördens skull utesluta möjligheten av "spontan" uppkomst av religiös upplevelse eller bönebeteende. Jmf. Höffding, H., 1924, 60f. samt Grønbaek, V., 1962, 151ff.

14) Jmf. Allport, G.W., 1968, 161. "From its early beginnings to the end of the road the religious quest of the individual is solitary. Though he is socially interdependent with others in a thousand ways, yet no one else is able to provide him with the faith he evolves, nor prescribe for him his pact with the cosmos."

15) Se Hj. Sundéns kritik av Otto. Sundén, Hj., 1970, 146f. Sundén diskuterar i denna artikel spänningen mellan den 'numinösa känslans' uppkomst å ena sidan och hur rollteorin enligt Sundén markerar att en religiös upplevelse förutsätter en förmedlande roll å den andra sidan.

16) Bönebeteendet kan ses som en vital del av den storhet som traditionen utgör, och som del bör den tolkas i relation till "helheten". Traditionen såsom beskriven i denna avhandling utgör dock ingen "helhet" i absolut mening. Även denna "helhet" utgör ett bestämt val av perspektiv, vilket innebär att andra möjliga perspektiv utelämnats. (Se Popper, K., 1979, 76-79. Jmf. Lindholm, S., 1981, 147f., 121f.)

17) Jmf. not 2 under kapitel 3.1.

under sin religiösa traditions påverkan under lång tid. Denna påverkan har dessutom inte skett på ett linjärt sätt utan i olika skeden och med olika intensitetsgrad. För att uppnå en tillfredsställande grad av precision i vårt sökande efter påverkande faktorer är det därför nödvändigt att böneerfarenheten så långt möjligt relateras till konkreta historiska situationer.¹⁹⁾ Även tidsfaktorn måste därvid beaktas.

Den tradition som här är aktuell har dessutom en tydligt urskiljbar lokal respektive övergripande framtoning. Det som vanligtvis blir föremål för forskares intresse är makro-perspektivet.²⁰⁾ Ur psykologisk synpunkt blir det dock istället i första hand det lokala sammanhanget som är intressant, eftersom individen primärt har påverkats av traditionen på församlingsnivå. Endast indirekt, såsom vi skall se i föreliggande undersökning, har traditionen som samfundsövergripande totalitet inflytande över individen.

Traditionen kan dessutom betraktas ur ett systematiskt respektive semantiskt perspektiv.²¹⁾ Med systematiskt avses det idéinnehåll traditionen står för och förmedlar.²²⁾ Det semantiska perspektivet innefattar den specifika terminologi och de symboler traditionen använder som sina uttrycksmedel och representationer. Vad beträffar dessa båda dimensioner har vi god hjälp av att studera traditionens makronivå, även om lokala avvikelser alltid måste påräknas och beaktas. Risken för betydande avvikelser på mikronivå måste bedömas som liten av det skälet att interaktionen mellan makronivå och mikronivå är relativt intensiv på grund av samfundets geografiska begränsning. Förkunnarna och samfundets övriga ledare har en relativt nära kontakt med flertalet lokala församlingar och det råder överlag god personkännedom.

Traditionsförmedlingens process sker på ett selektivt sätt för både förmedlaren och mottagaren. En viktig faktor härvidlag är traditionsförmedlarens personliga sätt att låta sin tro komma till uttryck, vilket i sin tur sammanhänger med bl.a. dennes religiösa trosnivå. Gynnsamma omständigheter för traditionens förmedling föreligger vid s.k. 'total traditionsförmedling',²³⁾ vilket innebär att någon delger sin religion genom "hela sitt sätt att vara" och därigenom förmedlar ett brett spektrum av traditions-

18) Vi ansluter oss här till Åkerberg, H., 1981a, 44.

19) Se Clark, W. H., 1971, 179.

20) Se t.ex. Åberg, G., 1972 och 1980.

21) Åkerberg, H., 1981a, 44.

22) Jmf. Edwall, P., 1972, 30ff.; Briem, E., 1930, 53f.

23) Se kapitel 2.3.3.

element. Även från mottagarens sida måste man påräkna en rad faktorer, vilka gör processen selektiv. En sådan är mottagarens personlighetsstruktur.²⁴⁾ En annan är mottagarens ålder samt psykiska utvecklingsnivå vid tidpunkten för traderingsprocessen. Ytterligare en annan faktor är våra intervjupersoners kontakt med och påverkan av andra religiösa traditioner. Vi kommer att, i den mån det är möjligt, redovisa vissa inflytanden från andra kristna traditioner som haft betydelse för individens bön.

Då intervjupersonernas antal är - med tanke på undersökningens övervägande kvalitativa design - relativt litet, har vi här möjlighet att redovisa varje individs traditionsupptagning i grova drag. Härvid hänvisas till kapitel 7, där intervjupersonerna presenteras genom kortfattat återgivna och kommenterade "life stories".

Avhandlingsuppgiften kan därmed sammanfattas i följande punkter:

- 1/ Hurdan är bönen form och funktion hos intervjupersonerna (och inom Svenska Alliansmissionen i stort)?
 - a) Vilken gudsbild har individen tillägnat sig och hur är den verksam i bönen?
 - b) Hur upplevs och tolkas gudsförhållandet och hur påverkar detta individens bön?
 - c) Vad förstärker respektive försvagar individens bönegemenskap med Gud?
- 2/ Hur är bönen form och funktion relaterad till traditionen?
 - a) Hur är individens gudsbild relaterad till traditionen?
 - b) Hur har individens upplevelse och tolkning av sitt gudsförhållande förberetts genom delaktighet i traditionen?
 - c) Hur kan förstärknings- respektive reduceringsfaktorer i individens bön förstås utifrån traditionsbakgrunden?

3.3. TEORIER OCH TERMER

För analys av det material som insamlats fordras en begreppsapparat, som tar största möjliga hänsyn till den komplexitet som bönebeteendet har. Valet av ett relativt litet antal intervjupersoner möjliggör studiet av ett relativt brett spektrum av element, men då förutsättes också teorier och teoretiska konceptioner som kan inrymma denna bredd. Bönebeteendet hos sagesmännen uppvisar en påfallande grad av aktivitet och "inre" konsekvens.

24) Att ta hänsyn till mera djupliggande personlighetsmässiga faktorer vid undersökningen av bönebeteende och trädning av bön skulle visserligen vara angeläget ur forskningssynpunkt, men skulle kräva andra frågeställningar och ett annat metodologiskt tillvägagångssätt än vi här arbetar med.

Tolkningen av detta beteende måste därför ta i beaktande varaktiga kognitiva faktorer såväl som dynamiska faktorer, verksamma i ett tidsmässigt både långt och kort perspektiv.

För analysen av bönebeteendet har vi valt fyra huvudteorier, vilka står i ett inbördes komplementärt och vetenskapsteoretiskt hållbart förhållande till varandra. Huvudteori (A) utgörs av "fältteorin" såsom denna utformats av den tysk-amerikanske psykologen Kurt Lewin. Denna "fältteori" är inte en teori i mera vedertagen mening¹⁾ utan utgör snarare ett begreppssystem, vilket byggts upp på ett konsekvent sätt utifrån en bestämd metateoretisk utgångspunkt.²⁾ Detta system kan tillämpas på en oändlig mängd psykologiska problem och därvid utgöra ett i första hand explorativt, men även i viss mån explanativt instrument.

Vår andra huvudteori, (B), utgörs av Hjalmar Sundéns, i vårt land ofta använda, rollteori. Teori (A) och (B) är komplementära bl.a. genom att Sundéns teori fokuserar det problemområde som i "fältteorin" är en svag punkt, nämligen perceptionsprocessen och de mekanismer som styr denna process.³⁾

För att kvalitativt kunna bestämma, i första hand gudsbilden, men i viss utsträckning även tolka gudsförhållandet, har vi valt (C) Hans Åkerbergs teori om den affektiva antropomorfismens dissolvering samt (D) Rudolf Ottos teori om människans upplevelsepremissar inför "det Numinösa".

Som subsidiära teorier, (E), kommer vi att använda Leon Festingers teori om "den kognitiva dissonansen" samt James B. Pratts distinktionsteori om "subjektiv och objektiv dyrkan". Därutöver skall vi fastställa innebörden av ett antal termer, (F) vilka äger central funktion i denna undersökning.

3.3.1. "Fältteorin" enligt K.Lewin (A)

Lewin har inte redovisat sin "teori" på ett fullständigt sätt i någon enskild publikation. Den mest systematiska framställningen finner man i *Principles of Topological Psychology* (1936) samt i *A dynamic Theory of Personality* (1935). I övrigt är läsaren hänvisad till kortare uppsatser eller samlingar av uppsatser, exempelvis *Resolving Social Conflicts* (1948) samt *Field Theory in Social Science* (1951).

"Fältteorin" innefattar ett ekologiskt sätt att strukturera kognitiva

1) Jmf. Åkerberg, H., 1981a, 51.

2) Lewins metateoretiska utgångspunkt är primärt av gestaltpsykologisk art. Jmf. Andersson, B-E., 1982, 69f., 79.; Deutsch, M., 1968, 414ff.

3) Se Deutsch' kritik av Lewin på denna punkt. Deutsch, M., 1968, 416. Lewins teori lägger stor vikt vid perceptionen, men fokuserar inte det sätt på vilket perceptionsprocessen förlöper och hur denna är relaterad till beteendet.

och dynamiska faktorer inom ramen för ett psykologiskt begreppssystem. Lewins mål är att inom en och samma begreppsram skapa psykologiska representationer för individens och även för gruppens i princip totala beteende och därvid inkludera de miljöfaktorer som påverkar beteendet. En sådan konstruktion blir ofta en approximation,⁴⁾ men har fördelen att den utgår ifrån en konkret psykologisk situation.⁵⁾ Ur metodisk synpunkt är den säkraste vägen att starta med en övergripande helhetsstruktur och därefter bryta ner denna helhet i snävare fokuseringsområden, utan att fördenskull förlora helhetsstrukturen ur sikte.⁶⁾ Vid fokusering av delområden är det möjligt att uppnå en allt större precisering och samtidigt fasthålla samma psykologiska begreppsapparat. För analysen av "bön och tradition" har vi funnit vissa av Lewins begrepp och termer särskilt relevanta,⁷⁾ av vilka de viktigaste här skall redovisas. Teorins samlade egenskaper gör den till en utpräglad breddteori och som sådan är den också använd i denna undersökning.⁸⁾

(1) Den mest centrala termen i "fältteorin" är vad Lewin kallar 'life space'. Denna innefattar en individs föreställningar om sin miljö inklusive sig själv och sitt förhållande till denna miljö.⁹⁾ Kriteriet för att vissa bestämda miljöfaktorer ingår i 'life space' och därmed tillsammans kan betecknas som psykologisk miljö, är att dessa existerar för subjektet självt samt har påvisbar effekt¹⁰⁾ på subjektets beteende alternativt upplevelse och tolkning av sin aktuella situation. Kartläggningen av det 'psykologiska fältets' relevanta faktorer kan i princip ske genom forskarens direkta beteendeobservationer eller genom subjektets rapportering. Tillämpad på religionspsykologisk problematik, i synnerhet såsom den kommer till användning i vår undersökning om bönen, utgör det 'psykologiska fältets' struktur en återgivning av data primärt samlade på grundval av

4) Lewin, K., 1951, 62f.

5) Jmf. Allport, G.W., 1942, 56, 143. Allport använder beteckningen "concrete psychology" för att beteckna att närmandet till det psykologiska objektet bör i forskningsprocessen primärt ske genom att studera människan i hennes eget sammanhang för att i andra hand låta forskningen styras av "abstractions", d.v.s. forskarens egen begreppsbildning och egna metodologiskt kontrollerade förhållanden. Jmf. även uttrycket "livsnära" religionspsykologi, Åkerberg, H., 1980, 21ff.

6) Lewin säger: "This method therefore proceeds by steps from the general to the particular and thereby avoids the danger of a 'wrong simplification' by abstraction". Lewin, K., 1936, 17.

7) Även om Lewins system är tänkt som en helhet samt äger "internal consistency" (Allport, G.W., 1973, ix) kan forskaren mycket väl begränsa sin användning till vissa av dessa termer och begrepp. Systemet i sin helhet utgör en svåröverskådlig mängd termer, vilka av Lewin själv inte alltid används på ett helt konsekvent sätt.

8) Se Åkerberg, H., 1981a, 54. Lewins "fältteori" har ej tidigare använts inom svensk religions-

subjektens egen rapportering. Forskningsprocessen leder Lewin till att föreslå beteckningen "psychological ecology" för att bl.a. markera dess gestaltpsykologiska art.¹¹⁾

'Life space' omfattar tidsmässigt en begränsad, ofta momentan tidsenhet, inom vilken det studerade beteendet äger rum eller retroaktivt kan beskrivas, "the field at a given time".¹²⁾ Denna begränsning behöver inte leda till negligering av faktorer i förfluten tid.¹³⁾ Om en tidigare erfarenhet eller miljöfaktor påverkar subjektet inom den givna tidsenheten, ingår den i individens 'life space' även om denna faktor ligger långt tillbaka i tiden. På analogt sätt kan individens föreställningar om eller förhoppningar och fruktan inför framtiden ingå som aktiva komponenter i det 'psykologiska fältet'.¹⁴⁾

Den tidsenhet som beskrivs i en specifik 'life space' kan vara mycket kort (några sekunder), men kan också vara lång - om det aktuella beteendet och därmed förbundna upplevelser och tolkningar är relativt konstant. Vissa beteenden, i vårt fall bönebeteendet, kan ibland studeras på ett meningsfullt sätt i mycket stora tidsenheter, i vad Lewin kallat 'life situations'.¹⁵⁾ Skillnaden i tidsomfång medför ingen principiell skillnad för representationssättet inom individens 'psykologiska fält'. Ytterligare en utvidgning av begreppet är att en hel grupp individer kan representeras av delvis samma 'fält', gruppens 'life space',¹⁶⁾ vilket är aktuellt t.ex. om en viss grupp människor är delaktiga i samma religiösa tradition.

(2) 'Life space' äger i sin tur en kognitiv struktur, vilken primärt beskrivs såsom en större eller mindre mängd 'regioner'. Dessas antal och inbördes positioner representerar i olika situationer individens föreställningar, hur denne tolkar sin situation och vilka handlingsalternativ indi-

psykologisk forskning på ett mera djupgående sätt.

9) Lewin, K., 1951, 238ff.

10) Lewin, K., 1936, 19f.

Lewin betonar att 'life space' representerar både kognitiva och dynamiska aspekter.

11) Lewin, K., 1951, 56ff. Jmf. Andersson, B-E., 1982, 79.

12) Lewin, K., 1951, 43ff.

13) Lewin har kritiserats för bristande hänsyn till "historiska" faktorer genom sin betoning av "the principle of contemporaneity". Se Smith, G., -Westerlundh, B., 1973, 17ff., 43. Bakgrunden till kritiken är att Lewin gjort en uppdelning mellan "historisk" och "systematisk" determinering, varvid Lewin hävdar att enbart "systematiska" faktorer kan vara verksamma i 'life space' och detta sker genom en selegeringsprocess via "the bridge of memory". Lewin, K., 1936, 34f.

14) Lewin, K., 1936, 36f. Jmf. Keen, E., 1978, 6, 8. "...converse with the future" samt "dialogue with a tradition".

15) Lewin, K., 1936, 24.

16) Lewin, K., 1973, 25f., 74, 85, 146ff.

viden uppfattar som relevanta för den specifika situationen.¹⁷⁾ Härvid befinner sig alltid individen, vid varje givet tillfälle, inom *någon* specifik 'region', vilken representerar bl.a. det perspektiv ur vilket denne tolkar och upplever sin situation.

Den kognitiva struktur, vilken utgörs av de sammantagna 'regionerna', kan genomgå förändringar i det att nya element inträder i medvetandet. Genom att subjektet erhåller ny erfarenhet eller ny kunskap kan 'life space' utvidgas alternativt omstruktureras, vilket omedelbart får till följd ett ökat antal 'regioner', alternativt att dessa intar ett nytt inbördes relationsmönster.¹⁸⁾ Omstrukturering av individens 'life space' sker även då dennes 'jag', genom vad Lewin kallar 'lokomotion', förflyttar sig och intar en ny position inom det 'psykologiska fältet'.¹⁹⁾ Även personlighetens struktur låter Lewin representeras av ett antal 'regioner', vilka tänkes som olika 'strata' av mer eller mindre "djup" i personligheten.²⁰⁾

(3) Samtidigt som det 'psykologiska fältet' representerar subjektets kognitiva struktur utgör det även en beskrivning av de psykologiska krafter som i den aktuella situationen påverkar subjektet. Lewin beskriver dessa krafter såsom 'regioner' vilka laddats med positiva alternativt negativa 'valenser', vilka för subjektet då framstår såsom 'målregioner' respektive icke önskade aspekter på 'life space'.²¹⁾ 'Valensen' hos en viss 'region' uttrycker således en subjektiv värdering hos individen, vilken bestämmer styrkan och arten av den laddning en viss 'region' erhåller.

Det 'psykologiska fältet' representerar således förutom kognitiv struktur även "spänningar"²²⁾ mellan 'fältets' olika delar och utgör därför även en dynamisk struktur. Central för vår undersökning, och även för "fältteorin" över huvud taget, är termen 'målregion'²³⁾ vars positiva 'valens' skapar en "spänning" mellan 'jagets' aktuella 'position' och 'målregionen' med åtföljande tendens för 'jaget' att sätta sig i rörelse ('lokomotion') i riktning mot målet. Den dynamiska aspekten av 'life space' beskrivs dessutom av en rad termer såsom 'valence', 'induced force', 'barrier' etc.²⁴⁾

17) Lewin, K., 1936, 18-27; 1951, 238ff., 244f., 248f.

18) Lewin, K., 1951, 69ff.

19) Ibid., 248-256.

20) Dessa kallas (1) 'perception-motor regionerna', (2) 'perifera regionerna', (3) 'centrala regionerna' samt (4) 'självet'. Lewin, K., 1936, 177ff. Jmf. Allports term "proprium", vilket i stort svarar mot Lewins strata (3) och (4). Allport, G.W., 1963, 127f., 137f.

21) Lewin, K., 1935, 73ff.; 1951, 39f., 83f., 259ff.

22) Lewin, K., 1935, 78f.; 1951, 256ff. Jmf. Deutsch, M., 1968, 434f.

23) Lewin, K., 1935, 77ff., 1936, 37, 39, 110; 1951, 83f., 273ff.

24) Lewin, K., 1951, 39-41, 256ff., 273f.

vilka representerar olika för individens beteende initierande och styrande alternativt hämmande faktorer.

(4) Som en produkt av de sammantagna dynamiska och kognitiva faktorer som i ett visst skede ingår i det 'psykologiska fältet', står den grad av beredskap individen äger inför ett visst beteende. Denna beredskap kan ha högre eller lägre nivå beroende av summan av de olika ingående faktorerna. Lewin kallar denna beredskap 'level of aspiration', vilken definieras som "the degree of difficulty of the goal toward which a person is striving"²⁵⁾

Denna beredskap är i hög grad beroende av bl.a. det värde ett visst mål har för individen. Men vid sidan av detta värde måste individen i sin bedömning väga in dels de svårigheter som måste övervinnas för att nå målet, dels vad som kommer att bli följden om det målinriktade beteendet sätts i verket men leder till ett misslyckande.²⁶⁾ Till dessa faktorer kommer ytterligare en, nämligen de värderingar och/eller normer som eventuellt finns inom den gemenskap eller tradition, vilken subjektet räknar som sin.²⁷⁾ Då individen väger samman samtliga dessa faktorer blir resultatet en kompromiss, individens 'level of aspiration'.

(5) Lewins system inrymmer vidare även termen 'level of reality', en dimension som är något svårgripbar men inte desto mindre ingår i varje föreställning eller beteende. Termen innefattar att varje föreställning och beteende har sin bestämda, om än svårbestämbara nivå längs axeln 'reality-irreality', d.v.s. den grad av konkretion och "verklighet" ett visst skeende har för subjektet.²⁸⁾ Graden av 'reality' kan i själva verket aldrig helt fastställas, men spelar inte desto mindre roll för den effekt en viss föreställning får för beteendet.

En aspekt på dimensionen 'reality-irreality' är att graden av 'reality' tenderar att öka inför företeelser i närvarande tid och minska inför företeelser i förfluten tid eller framtid. Dessutom tenderar hög grad av 'reality' att samvariera med hög grad av differentiering av 'life space'. Samtidigt, säger Lewin, tenderar beteende präglad av 'irreality' att vara nära sammankopplat med personens centrala regioner.²⁹⁾ Det sistnämnda innebär att sådana föreställningar som har hög grad av "fantasy" (ett vanligt ord för 'irreality' hos Lewin) såsom fruktan, önskingar, ideal etc. på ett

25) Ibid., 81. Jmf. 287f.

26) Ibid., 288f.

27) Ibid., 289f.

28) Lewin, K., 1936, 195ff.

29) Ibid., 202ff., 1951, 75f.

särskilt sätt har anknytning till personens centrala 'regioner'. Vidare innebär det att de 'regioner' som representerar förfluten tid eller framtid tenderar att ha nära anknytning till dessa centrala 'regioner'. Detta äger viss relevans för problemområdet "bön och tradition" där traderingsprocessen i regel står för förfluten tid och bönen ofta uttrycker en intention eller förhoppning gällande företeelser i en tänkt avlägsen eller omedelbart förestående framtid.

3.3.2. Rollteorin enligt Hj. Sundén. (B)

Redan Sundéns religionsdefinition visar att hans rollteori har relevans för tolkningen av bönebeteendet. Religion definieras av Sundén som "*en dialogens relation till tillvaron som totalitet*" (vår kurs.).¹⁾ Begreppet "roll", såsom det användes av Sundén, fokuserar interaktionen mellan människa och den på ett personligt sätt uppfattade suprahumana "verkligheten".

Sundén talar, i likhet med Lewin, om psykisk "struktur" såsom grundläggande för förståelsen av mänskligt beteende. Rollteorin har emellertid avgränsat betydelsen av "struktur" till sådana mönster som aktiveras i interaktionen mellan människor och mellan människa och Gud i specifika situationer. Rollteorin bör därför ses som en punktteori.²⁾

Då vi kombinerar "fältteorin" och "rollteorin" finner vi att det 'psykologiska fältet' till stor del bestäms av 'roller' och 'rollförväntningar', varvid även subjektet själv utgör en 'roll'. Enligt båda teorierna är individens subjektiva tolkning av 'fältet' respektive 'rollerna' av primär betydelse. Då den suprahumana "verkligheten" av subjektet betraktas och upplevs såsom en specifik 'roll', kommer denna 'roll' att ingå som en aktiv del i individens 'life space'. Rollteorin anknyter till fältteorin på så sätt att den inom fältteoriens ram kan belysa hur subjektet ger situationen en viss tolkning. Sundéns rollteori fokuserar frågan "hur en religiös upplevelsevärld är psykologiskt sett möjlig".³⁾

Sundén är en av de religionspsykologer, vilka allvarligt försökt tolka sambandet mellan religiös tradition och religiös upplevelse. En huvudtes hos Sundén är att inlärd och övade rollstrukturer, vilka tillägnas inom specifika religiösa traditioner, utgör nyckeln till förståelsen av senare livstolkningar, upplevelser och beteenden. Den grundläggande förutsättning en härför är att en religiös tradition innehåller en rad myter och riter

1) Sundén, Hj., 1974b, 34

2) Termen punktteori kan hänföras både till användningsområdet specifika moment av religiös upplevelse och religiösa utvecklingsförlopp av longitudinell art. Se Åkerberg, H., 1981a, 54 samt 1975, 40.

såväl som förebilder från levande människor, vilka erbjuder 'roller' i interaktionella system mellan människa och Gud.⁴⁾

Hur individen övertar en given människoroll och därvid upptar 'rollen' Gud har Sundén själv sammanfattat i följande fem punkter.⁵⁾

(1) Sundéns utgångspunkt är det mänskliga nervsystemets tendens att på grundval av inlärdade mönster styra perceptionsprocesserna på ett selektivt sätt. Härvid har Sundén anknutit till perceptionspsykologins och socialpsykologins iakttagelser om de psykiska processernas beroende av vissa strukturer. Detta innefattar att bland alla sinnesretningar som når organismen aktualiseras främst de, vilka passar in i tidigare inlärdade varseblivningsmönster, och då så sker får erhållna stimuli mening för subjektet.⁶⁾ I de fall individen befinner sig i ett tillstånd av förväntan, ofta genom en specifik behovssituation, kan även ett relativt ofullständigt knippe stimuli av subjektet ges en mening med hjälp av ett befintligt varseblivningsmönster. Beroende av vilka varseblivningsmönster individen tillägnat sig och vilken aktualitetsgrad dessa mönster har vid ett specifikt tillfälle kommer individen att befinna sig i en viss beredskap, både varseblivningsberedskap och tolkningsberedskap. Om individens inlärdade referensram innefattar religiösa föreställningar och mönster finns alltså förutsättning för att han skall uppfatta och även uppleva sinnesretningar på ett religiöst sätt.

(2) Förekomsten av ett religiöst referenssystem hos en individ förutsätter, enligt Sundén, att ett sådant har inlärts.⁷⁾ Först då kan ett skeende uppfattas på ett religiöst sätt. Denna inlärningsprocess sker i mötet mellan individen och dennes religiösa tradition.⁸⁾ Traditionen tillhandahåller tolkningsmönster, vilka beträffande religiösa föreställningar främst gestaltas genom mänskliga 'roller' som på olika sätt ger struktur åt föreställningar om interaktionen med det suprahumana. En sådan 'roll' utgör samtidigt ett identifikationsobjekt för den iakttagande individen.

(3) Om en individ genom identifikation med någon av dessa religiösa människogestalter *övertar* en sådan 'roll', hämtad från individens omedelbara närhet eller från Bibelns värld, kan samtidigt ett *upptagande* av t.ex.

3) Sundén, Hj., 1974b, 22.

4) Sundén, Hj., 1971, 54, 109, 143f. Jmf. Åkerberg, H., 1981c, 66.

5) Sundén, Hj., 1971, 49-56, 1974b, 35f. Jmf. Åkerberg, H., 1975, 36-41; Källstad, Th., 1974, 28-31; Wikström, O., 1975, 37-46; Holm, N-G., 1976, 50-52.

6) Sundén, Hj., 1974b, 25f.

7) Sundén, Hj., 1971, 65. Jmf. *ibid.*, 54f., 213.

'rollen' Gud ske. Processen innefattar att Gud framträder för individens medvetande som en gudomlig "Partner",⁹⁾ vilket möjliggör en omstrukturering av individens hela perceptionsfält. Han erhåller ett alternativt, religiöst, referenssystem.

(4) De interaktionella rollsystemen "människa-Gud" är inom varje tradition kodade på specifika sätt, vilket gör det möjligt att vidareföra religiösa föreställningssätt och upplevelsesätt från generation till generation. Nya erfarenheter, som kan tolkas med hjälp av sådana traderade rollmönster, tjänar som bekräftelse på denna tolknings giltighet. Därigenom kan traditionen föras vidare och kan t.o.m. förstärkas.¹⁰⁾

(5) Inom en religiös tradition finns vanligtvis ett stort antal 'roller' vilka svarar mot en rad olikartade livssituationer och behovssituationer. Ur denna mångfald 'roller' bildas, enligt Sundén, en "generell människo-roll", vilken motsvaras av en "generaliserad roll Gud". Denna senare erbjuder dock inte samma tydliga strukturering av individens varseblivning. Sundén säger att "den generaliserade rollen Gud ger en närvarokänsla - inte varseblivningens närhet".¹¹⁾ Angående övriga premisser för att ett upptagande av 'rollen' Gud skall kunna ske nämner Sundén dels - och främst - att individen befinner sig i en specifik behovssituation, mot vilket svarar ett dualt rollsystem,¹²⁾ dels att individen genomgår ett moment av "självuppgivelse", för att tala med James.¹³⁾

Traditionen finns således mer eller mindre internaliserad hos den enskilde individen i form av inlärd rollmönster, vilka på ett selektivt sätt kan aktualiseras i nusetituationen. Vi har sett hur en sådan aktivering tar sig uttryck i varseblivningsberedskap, vilken möjliggör religiösa upplevelser av delvis likartad karaktär som de som förekommer hos andra individer inom samma tradition. Beredskapen får emellertid även till följd en specifik handlingsberedskap. Identifikationen med av traditionen tillhandahållna 'roller' medför en tendens att uppvisa ett likartat beteende.¹⁴⁾ Bönebetendet förutsätter aktualisering av rollmönstret "bedjare-bönhörande Gud", liksom detta mönster är en förutsättning för att den bedjande skall uppleva

8) Sundén, H.j., 1974a, 95.

9) Med "Partner" avses inte enbart en religiös föreställning eller ett gudsbegrepp utan fastmer att Gud framträder för subjektet som en levande och aktiv person i interaktion med subjektet självt. Se Sundén, H.j., 1971, 63f., 110; 1974b, 29.

10) Sundén, H.j., 1971, 143f.

11) Sundén, H.j., 1974b, 36.

12) Sundén, H.j., 1971, 56f., 62f., 66.

13) Sundén, H.j., 1969, 139; James, W., 1974, 190. Se även Åkerberg, H., 1975, 40. (Märkligt nog anty-

att det är Gud som kommer honom till mötes i bönen. Det sätt på vilket bönebeteendet utformas och "gudsnärvaron" uppfattas av bedjare inom Svenska Alliansmissionen är, enligt rollteorin, direkt avhängigt de rollmönster som traderas inom detta samfund.

Då individen lärt in samt inövat ett religiöst referenssystem finns detta latent hos individen även om han inte alltid tolkar tillvaron med dess hjälp. Ju djupare internaliseringsgrad detta referenssystem erhållit i personligheten, desto lättare är det för individen att bringa det till aktualitet. Eftersom individen i regel lärt in även icke-religiösa varseblivningsmönster kan en religiös personlighet alternera mellan ett religiöst och ett profant varseblivningssätt. Denna växling kallas av Sundén för 'fasväxling'.¹⁵⁾

3.3.3. "Den affektiva antropomorfismens dissolvering" enligt H. Åkerberg (C)

Den första av de två teorier, vilka är ägnade bestämning och analys av bedjarnas gudsbild, utgörs av Åkerbergs "den affektiva antropomorfismens"¹⁾ dissolvering". Teorin är primärt en kristeori, vilken i första hand är avsedd för kvalitativa, longitudinella undersökningar. Den kan dock även ha viss användbarhet för kvantitativa studier. Den bör därför här karakteriseras som punktteori eller som avgränsad längdteori.²⁾ Vår användning av teorin syftar dock inte till fördjupad krisanalys utan kommer snarare att inriktas mot kvalitativa bestämningar av de gudsbilder samt delmoment inom dessa gudsbilder, vilka kan utläsas ur våra data.

(1) Teorins utgångspunkt är den s.k. affektiva antropomorfismens genes, en generellt förekommande förändring av gudsbilden, vilken sker i samband med att ett mera abstrakt tänkesätt bryter fram i ungdomsåren.³⁾ Den unga människan inser då att Gud är något annat än en uppförstorad och idealiserad människa, men insikten leder likväl oftast inte till en total befrielse från mänskliga kategorier. Gudsbildens antropomorfa drag blir istället mera subtila, samtidigt som dessa drag är hämtade från mänskliga gestalter, vil-

der dock Sundén ej behövt av "självuppgivelse" i en del senare skrifter).

14) Sundén kallar denna aspekt av 'rollövertagandet' för "spelmönster" och "rollspel". Sundén, Hj., 1961, 42; 1971, 53f.; 1974b, 34.

15) Sundén, Hj., 1971, 119f.

1) Termen 'antropomorfism' innebär benägenhet att uppfatta Gud i mänskliga kategorier beträffande fysionomi, mänskliga attribut och mänskligt aktionsregister (även om gudsbilden samtidigt även innefattar vissa utomjordiska drag). Se Åkerberg, H., 1983, 76. Om den 'affektiva antropomorfismen' säger Åkerberg att Gud blir "förlängningen av allt det bästa som man menar sig i tron eller *a priori* finna hos dem som är ens förebilder eller på annat sätt förmår ge trygghet. I den affektiva antropomorfismens genes blir ofta föräldrabindningen

ka subjektet ser upp till som ideal, eller från speciella religiösa auktoriteter. Detta förhållande är dock subjektet självt oftast inte medveten om. Hur den affektiva antropomorfismen utvecklas hos den enskilde är nära sammankopplat med den religiösa traditionens innehåll och inte minst med det sätt på vilket denna tradition förmedlas.⁴⁾

(2) Den uppkomna affektivt antropomorfa gudsföreställningen är inte alltid slutgiltig. Den blir hos vissa utsatt för tvivel och kritisk granskning som en följd av mötet med nya föreställningar samt på grundval av individens existentiella brottningskamp. Denna kritiska prövning av den egna gudsbilden kallar Åkerberg "ifrågasättandets kamp".⁵⁾ Ofta inrymmer denna fas mer eller mindre uttalad kritik eller revolt mot vissa element, som upptagits från den egna religiösa traditionen i barn- och ungdomsåren. Avståndstagandet sker enligt Åkerberg genom att det inleds mot "någon eller några i mikromiljön, därefter mot någon eller några bland dem i makromiljön som individen på ett särskilt sätt sett upp till eller känt sig tryggt bunden till".⁶⁾ Individen försätts i en kampsituation, där valet i princip står mellan att återgå till den trygga barn- och ungdomstron eller att söka vidare mot en ny gudsbild med den fördjupning av kampen som detta kan medföra. Kampen kan därvid förstärkas ytterligare av socialpsykologiska faktorer, nämligen om ifrågasättandet medför en repressiv reaktion från den religiösa traditionens representanter.⁷⁾ I denna spänning kan dock ifrågasättandet komma att stanna vid blott ansatser utan att bli explicit varken för individen själv eller för dennes omgivning.⁸⁾ Det är en fråga om grad huruvida kampsituationen kan sägas övergå i kris eller inte. Hur djupgående kampen blir är avhängigt av faktorer både "inom" individen och i dennes omgivning. Då teorin fokuserar själva krismomentet och den transformerande gudsbilden härvid genomgår, har detta förlopp av Åkerberg delats upp i två distingerade faser - "ifrågasättandets kamp" och den fullt utvecklade "krisen".

utgångspunkten för den till det kosmiska planet projicerade gudsbilden". Ibid., 78. Se även Sundén, H.J., 1974a, 92ff.

2) Åkerberg, H., 1983, 71; 1981a, 54.

3) Åkerberg, H., 1983, 76f.

4) Sundén hävdar att antropomorfa gudsföreställningar i stor utsträckning kan undvikas genom "total traditionsförmedling". Sundén, H.J., 1974a, 101ff.

5) Åkerberg, H., 1983, 81.

6) Ibid., 82.

7) Ibid., 87f. Jmf. Holmberth, N.G., 1980, 128ff. Se "konfliktfasen" samt "anpassningsfasen".

8) Åkerberg, H., 1983, 81-86.

(3) Den tredje fasen innefattar fem alternativa krisföljder, eller grupper av krisföljder: (a) den avbrutna krisgenesen, (b) kontraavgörelsen, (c) agnostiska nivåer, (d) partial-"lösningar" samt (e) den mogna tron.⁹⁾ Då ingen människa under en längre tid uthärdar att förbli i en krisfas, ofta ej heller i en kampsituation, tvingas individen att på något sätt övervinna denna svåra belägenhet. De olika krisföljderna utgör olika grad av radikal genomgång av krisen och av uppgörelse (dissolvering) med den gamla gudsbilden. Den minst radikala genomgången representeras av (a) i det att subjektet retirerar till en tidigare eller alternativ affektiv bindning beträffande gudsbilden. De mest radikala genomgångarna av kampen representeras av (b), (c) och (e) varvid individen, särskilt beträffande (e) ofta genomgår ett eller flera självuppgivelsemoment¹⁰⁾, d.v.s. den process som på ett särskilt sätt kan bana väg för en radikal omstrukturering av varseblivningsfältet genom rollupptagande (Sundéns term). Grupp (d) utgör, enligt Åkerberg, "den ojämförligt bredaste och vanligaste kategorin".¹¹⁾ Som en följd av kampen upplever individen ofta att gudsuppfattningen genomgått en påtaglig och kanske även genomgripande omvandling. Att 'dissolveringen' oftast omfattat endast delmoment i gudsbilden kan visa sig först efter lång tid, då en ny fas av ifrågasättande inleds. En vanligt förekommande fortsättning är emellertid att individen aldrig inser att 'dissolveringen' varit endast partiell och att gudsbilden således till väsentliga delar fortfarande är beroende av affektiva bindningar till mänskliga förebilder.¹²⁾

Varje 'dissolvering', radikal eller partiell, förutsätter enligt Åkerberg dels en uppgörelse med tidigare affektiva bindningar medelst kamp/kris samt därmed sammankopplade självuppgivelsemoment, dels ett upptagande av en ny gudsroll, ett nytt dualt rollsystem. Denna process ger åt individen en ny gudsbild, som är förankrad i egen "inre" erfarenhet och som kan - i vissa fall - vara oberoende av yttre mänskliga förebilder. En religiös upplevelse kan på så sätt utgöra en vändpunkt i gudsbildsutvecklingen samt ett korrektiv till en tidigare inlärd gudsbild.

3.3.4. Människans upplevelsepremissar inför 'det Numinösa' enligt R.Otto(D)

I studiet av bönen är det nödvändigt att fokusera både bedjarens i sträng mening eget beteende och det som i bönesituationen enligt denne framstår som gudomlig "aktivitet". Bedjaren själv tillmäter nämligen upplevelsen av

9) Ibid., 110-122.

10) Ibid., 120.

11) Ibid., 117.

det suprahumanas "verksamhet", inte minst såsom en "inre" förnimmelse och omedelbar kontakt, en avgörande betydelse. Yttringsformerna av sådana upplevelser skall vi försöka tolka med hjälp av Ottos teori om 'das Numinose'.

Upplevelsen av 'det Numinösa', eller, som Otto även kallar det, "das Gefühl des Numinosen",¹⁾ utgör utgångspunkten för ett försök till en kvalitativ beskrivning av den omedelbara gudskontakten. Härvid betonar Otto, vilket gör teorin till ett lämpligt komplement till belysningen av den affektiva antropomorfismen, att "das Gefühl des Numinosen" inte kan härledas ur några från det sociala livet hämtade föreställningar eller känslor.

Es ist wie jenes ein aus keinem andern Gefühle ableitbares, aus keinem andern 'entwickelbares' sondern ein qualitativ eigenartiges originales Gefühl, ein Urgefühl: nicht im zeitlichen sondern im prinzipiellen Sinne.²⁾

I sitt schema över de olika moment som han finner i 'det Numinösa' uppställer Otto 'mysterium fascinans' och 'mysterium tremendum' som två huvudbegrepp, vilka står som två poler mot varandra och vilka samtidigt kan ingå i en förening, en "Kontrast-Harmonie".³⁾

'Tremendum' innefattar härvid fyra⁴⁾ olika delmoment: "das Moment des 'tremendum'(das Schauervollen)", "das Moment des übermächtigen ('majestas')", "das Moment des 'energischen'" samt "das Moment des 'mysterium'(das 'ganz Andere')". Dessa moment kan spåras hos individen genom de typiska subjektiva reaktioner de ger upphov till.

'Fascinans'-momentet återspeglas i det mänskliga psyket genom den "religiösa salighetsupplevelsen" (das religiöse Seligkeits-Erlebnis), en upplevelseart som ofta förbinds med föreställningar om Guds "Liebe, Erbarmen, Mitleid, Hilfswilligkeit"⁵⁾ etc. 'Majestas'-momentet leder till en specifik upplevelse, vilken Otto kallat "kreaturlighetskänslan" (Kreaturgefühl),⁶⁾ en upplevelse, vilken äger sådan bredd att den i en del fall rentav torde kunna stå som kännetecken för 'det Numinösa' i sin helhet.

"Kreaturlighetskänslan" uttrycker främst en upplevelse av totalt beroende, vilken upplevelse framkallas genom den direkta förnimmelser av den "Allsmäktige", m.a.o. av ett beroende som i sin rena form inte finner någon motsvarighet inom den mänskliga fenomenvärlden.

12) Ibid., 117f.

1) Otto R., 1963, 59f., 92, 137f. m.fl.

2) Ibid., 59f. Jmf., 28ff. Detta påstående är för Otto mera ett postulat än något som är empiriskt påvisbart. Jmf. not 15 under 3.2.

3) Ibid., 42, 56.

4) Ibid., 14-37.

5) Ibid., 43 Angående de gudsföreställningar som förbinds med 'tremendum'-momentet säger Otto

Rudolf Ottos mål med sin teori är att försöka nå fram till en deskription av den religiösa upplevelsen i sig, d.v.s. på den deskriptionsnivå där den är möjlig att registrera för subjektet. Genom uppställningen av en rad upplevelsemoment, vilka är urskiljbara i förhållande till varandra, erbjudes ett verktyg att brukas som punktteori alternativt distinktionsteori då vi i vår avhandling försöker närma oss det svårgripbara upplevelsemomentet i bönen. Teorin kan, även om stor försiktighet härvid är nödvändig med hänsyn till problemets komplexitet, hjälpa oss att också identifiera vissa religiösa upplevelsers efterverkningar.⁷⁾

3.3.5. Subsidiära teorier (E)

För att ytterligare öka förutsättningarna för förståelse av bönebeteendet kommer vi dessutom att på några punkter applicera två subsidiära teorier.

Härvid kommer L. Festingers teori om den *kognitiva dissonansen* att brukas som en punktteori vid tolkningen av vissa för bönen reducerande faktorer.⁸⁾ Vidare kommer vi att använda J.B. Pratts distinktion mellan "subjective and objective worship", en teori vilken senare är utvecklad och specifikt applicerad på bönen av W.H. Clark. Om denna distinktion säger Pratt: "The distinction between the two seems to me so important that I doubt whether a thorough understanding of the various cults found in the different religions be possible unless this distinction be quite explicitly recognized".⁹⁾ Tillämpad på bönen i strikt mening betyder distinktionen att bedjaren i 'objektiv' bön fokuserar Guds "väsen" och "aktivitet", medan han i 'subjektiv' bön har en relativ fokusering av medvetandet mot sina egna psykiska processer.¹⁰⁾

3.3.6. Övriga religionspsykologiska termer (F)

Avslutningsvis skall vi fastställa några bestämmningar av vissa i undersökningen centrala termer. Angående definitionen av termerna 'bön', 'tradition', 'gudsbild', 'gudsförhållande' samt 'kontext' hänvisas till kapitel 3.2.

att detta "schematisiert sich durch die rationalen Ideen von Gerechtigkeit, sittlichem Willen und Ausschlussung des Widersittlichen ...". Ibid., 169.

6) Ibid., 8-12, 23.

7) Se Grønbaek, V., 1958, 139f.

8) Vi använder här primärt *A Theory of Cognitive Dissonance*.

9) Pratt, J.B., 1920, 290.

10) Ibid., 307f.

(a) 'Religion' definieras i enlighet med Pratt såsom "the serious and social attitude of individuals or communities toward the power or powers which they conceive as having ultimate control over their interests and destinies".¹¹⁾

(b) Med 'andakt' avses en "inre" koncentration, vilken riktas mot ett sakralt eller suprahumant objekt.¹²⁾ 'Meditation' har av oss avgränsats att gälla enbart s.k. diskursiv meditation, vilken innebär att uppmärksamhet på ett metodiskt sätt riktas mot ett sakralt objekt eller religiös föreställning i syfte att uppnå andakt.¹³⁾

(c) Termen 'kamp' avser spänningen mellan att vilja och att kunna förverkliga en lösning på ett problem, vilket subjektet uppfattar under lidandesaffekter.¹⁴⁾

(d) Beträffande termen 'avgörelse' följer vi Åkerberg, vilken definierar avgörelse som "en momentan övergång till primär religiositet."¹⁵⁾

(e) Med 'närhetsupplevelse' avses en förnimmelse av suprahuman "närvaro" i rummet.

(f) Termerna 'upplevelse' respektive 'erfarenhet' betecknar två nivåer i rapporteringen av mötet med det suprahumana. Härvid betecknar 'upplevelse' den registrering och eventuella rapportering som skett under eller i omedelbar anslutning till detta möte. 'Erfarenhet' betecknar summan av rationell och trosmässig bearbetning av en eller - oftare - av ett flertal upplevelser.¹⁶⁾

11) Ibid., 2. Sundén säger härom: "Är Pratts definition tillnärmelsevis riktig, måste bönen, den bedjande människans hållning och beteende, vara religionens centrala fenomen". Sundén, Hj., 1971, 31.

12) Jmf. Heiler, F., 1920, 494; Grønbaek, V., 1962, 98; Briem, E., 1933, 194ff.

13) Jmf. Grønbaek, V., 1958, 222.

14) Vi ansluter oss här till Åkerbergs bestämning. Åkerberg, H., 1975, 43.

15) I enlighet med Åkerberg, H., 1985 (arbete under tryckning), kapitlet "Avgörelse och omvändelse".

16) Vi följer här Åkerberg, H., 1981a, 64ff. samt 1981b, 144ff. Se även kap. 2.2.5. not 4.

4. FÄLTARBETE OCH MATERIAL

4.1. VAL AV METOD

Vår forskningsuppgift sätter sina speciella gränser för vilka metoder som är möjliga och lämpliga. Metoden måste anpassas till bönen som undersökningsobjekt samt till de specifika problemformuleringar som uppställts angående detta objekt. Då data erhålles från nu levande personer och genom samarbete med dessa, är det dessutom en väsentlig fråga hur metoden uppfattas av uppgiftslämnaren.¹⁾ Detta accentueras dessutom av bönen centrala plats i det religiösa livet och det därmed förstärkta kravet på hänsyn till individens integritet. Till dessa för metodvalet väsentliga aspekter bör vi även föra forskarens personliga förutsättningar och kvalifikationer för uppgiften.

Vidare kräver forskningsuppgiften metoder som belyser individernas religiösa situation i ett större perspektiv, eftersom vi avser att relatera bönen till individens traditionstillhörighet och det sätt på vilket individen upptagit denna tradition. Vi måste då studera bedjarna även i ett längdperspektiv, samtidigt som vi belyser bönebeteendet och upplevelser av bön som föreligger hos dessa personer idag. Uppgiften leder oss till en kvantitativ/kvalitativ metodkombination, dock med tyngdpunkten lagd på den kvalitativa sidan. För att nå ett helhetsperspektiv²⁾ och samtidigt erhålla tillfredsställande djup i förståelsen av undersökningens objekt har vi använt oss av ett relativt litet antal intervjupersoner (ipp). Vi har valt att föra en modifierad form av case-studies.³⁾ Genom att bönen är förhållandevis litet undersökt, anser vi att det finns goda skäl för en i övervägande grad ideografiskt inriktad studie.⁴⁾

Ett särskilt problem gäller kombinationssättet mellan kvantitativa och kvalitativa data. Intervjuer leder ofta till kvantitativa data. Om intervjun upprepas och fördjupas samt dessutom kompletteras med annan metod samt om omständigheterna i övrigt är gynnsamma och förtroendeskapande, kan

1) Se Banaka, W.H., 1981, 24. Jmf. Hyman, R., 1965, 6f.

2) Se not 16 under kap. 3.2.

3) Se Åkerberg, H., 1981a, 40.

4) Styrkan i ideografisk metod ligger bl.a. i dess inriktning mot "konkreta" och komplexa livssituationer samt dess möjligheter att ta hänsyn till studieobjektets eget perspektiv. Begränsningen ligger framför allt i dess reducerade möjligheter till generalisering av slutsatser på ytplanet. Vår uppfattning är att det, beträffande föreliggande undersökningsobjekt, är fruktbart att starta med ideografisk inriktning. Det kan i ett senare, mindre

emellertid relationen bli sådan mellan forskaren och ip att man uppnår en form av kvalitativa data.⁵⁾ Detsamma gäller om uppteckningar ipp gjort i sin ensamhet.

Tillkomsten av religiösa tankestrukturer och beteenden sker i en serie steg, där varseblivning och upplevelse omedelbart blir föremål för en "inre" bearbetning genom tolkning och språklig kodning för att sedan ingå i individens beteende och attityd som en mer eller mindre väl integrerad del. Denna process har således tre "nivåer", vilka vi kallar upplevelse-, erfarenhets- och attityd-"nivå".⁶⁾ För att kunna beskriva och tolka börens form och funktion är det för vår del väsentligt att erhålla data från alla ovan nämnda "nivåer".

Beträffande upplevelser i böresituationer kan vi dock aldrig erhålla data som helt sammanfaller med dessa. Detta sammanhänger med att subjektet i och med iakttagelsen och försöket att beskriva sin upplevelse samtidigt åstadkommer en förändring av upplevelsens struktur i minnet. Upplevelsen *per se* torde alltid komma att förbli hypotetisk i forskningsprocessen. Detta hindrar inte att vi söker komma upplevelsen så nära som möjligt genom vårt val av metoder. Den "fokuserade intervjun" och en variant av "experimentell metod" har valts för bl.a. detta syfte. Denna strävan sammanfaller med vår strävan att nå en form av kvalitativa data. Erhållandet av upplevelsedata är av vikt för att nå tillfredsställande djup i den psykologiska beskrivningen och tolkningen.⁷⁾

Genom att vi riktar vår uppmärksamhet mot ett stort tidsavsnitt hos uppgiftslämnarna kommer vi till den övervägande delen att få nöja oss med erfarenhetsdata och attityddata. Även data på attitydnivå är dock av stort värde för vår undersökning, men då för delvis andra syften än undersökningens primärsyften. De ger information om individens nuvarande tankestrukturer och värderingar samt om en rad sakförhållanden i individens personliga historia, vilka data utgör huvudkälla för vår kunskap om traditionens lokal- och mikronivå. Vi behöver således metoder, som kan ge oss valida och reliabla data på alla tre "nivåerna".

explorativt skede, vara berättigat att studera även detta objekt med metoder av mer nomotetisk art. Jmf. Allport, G.W., 1942, 53-64; Riley, M.W., 1963, 22; Lazarus, R.S., 1974, 34-43.

5) Åkerberg, H., 1981a, 20, 23.

6) Ibid., 41, 64ff. Se även not 4 under kap. 2.2.5.

7) Jmf. Pratt, J., 1920, 217.

8) Se Lindholm, S., 1981, 144-148; Nordenfelt, L., 1979, 20ff.; Giorgi, A., 1970, 125ff.

Varje forskare har, när han närmar sig ett forskningsobjekt, vissa uttalade eller outtalade metateoretiska utgångspunkter, vilka medvetet eller omedvetet finns med vid valet av forskningsmetoder.⁸⁾ Vi skall helt kortfattat redovisa ett par vetenskapsprincipiellt viktiga antaganden bakom vårt val av metoder. För det första utgår vi ifrån att människan genom introspektion och retrospektion kan iaktta egna "inre" processer och på ett meningsfullt, om än begränsat, sätt kan kommunicera dessa till andra. Detta förutsätter givetvis viss psykisk mognad och verbal förmåga, varvid en selegering av Ipp är nödvändig. Det förutsätter dessutom goda yttre omständigheter vid denna kommunikation. För det andra utgår vi ifrån att religiöst beteende formas genom interaktion med företrädare för specifika religiösa traditioner samt genom upplevelser av religiös karaktär. Detta innebär att vi förutsätter orsakssamband mellan individens traditions-tillägnelse och det religiösa beteende individen utvecklat. Därutöver måste vi dock alltid räkna med att individens religiösa liv kan uppvisa element, vilka inte kan härledas från någon iakttagbar källa. En människas religiösa liv och beteende kan således *aldrig till fullo* tolkas i psykologiska kategorier.

4.2. MATERIALINSAMLINGSPROCESSEN

Insamlingen av materialet har omfattat en tidsperiod på c:a tjugo månader, närmare bestämt mellan juli 1981 och februari 1983.

4.2.1. Pilotundersökning

Första steget i materialinsamlingsprocessen bestod i en pilotstudie, en enkät, vilken riktades till 119 personer anslutna till SAM. Urvalet gjordes inom församlingarna av var n:e individ så att varje uttagen församling representerades av 7 individer. De 119 personerna representerade således 17 församlingar. Av dessa 17 församlingar har 10 utplockats efter ett slumpvist tillvägagångssätt genom att var n:e församling uttagits. De återstående 7 församlingarna selegerades så att de utgjordes av våra ipp:s hemförsamlingar. Tillvägagångssättet att utvälja dessa två grupper för församlingar till pilotstudien syftade till att erhålla viss kontroll över huruvida ipp:s hemförsamlingar kunde tänkas avvika från övriga församlingar inom SAM i något väsentligt avseende eller om den fortsatta undersökningen kunde framvisa en hög korrelation mellan de två respektive församlingsgrupperna.

Enkäten (se bilaga 1 samt kap. 6 nedan) hade flera syften. Förutom

syftet att erhålla en viss kontroll på om intervjupersonernas lokala traditionsbakgrund är representativ för SAM avsågs att erhålla viss vägledning vid valet av primärvariabler för den fortsatta undersökningen samt kvantitativa data om bönebeteendet hos en större och mera representativ population inom samfundet.

Beträffande det förstnämnda syftet ger studien inget belägg för att de församlingar, vilka ipp räknar som sina hemförsamlingar,¹⁾ avviker från övriga SAM-församlingar beträffande de frågor studien berört. Undersökningens primärvariabler har fastställts på basis av pilotstudiens resultat men därvid har även andra hänsynstaganden varit vägledande, t.ex. vår strävan att belysa bönebeteendet i relation till dess teologiska kontext.

Det sistnämnda syftet har uppnåtts så till vida att vi har erhållit en databas beträffande vissa grundläggande generella beteendemönster inom fältet för Svenska Alliansmissionens mikronivå. Visserligen kan inte dessa data relateras direkt till våra ipp:s bönebeteende i den senare i vår undersökning utförda psykologiska analysen - traderingsprocessen ligger nämligen ytterst på en personlig och individuell nivå i denna analys - men databasen har ett betydande värde i det att den tillåter oss att göra försiktiga generaliseringar i jämförelsen mellan ipp:s samlade bönebeteende och beteendet hos den större undersökningsgruppen inom traditionens ram.

Pilotstudien bedöms i stort ha uppfyllt de tre syften för vilka den var avsedd och kan därigenom ingå såsom en förberedelse till huvudundersökningen.

4.2.2. Intervjupersonerna

Pilotstudiens resultat styrker vår bedömning att vi för att få ett stabilt och djupgående intervju- och uppteckningsmaterial inte bör utvälja ipp så att dessa representerar ett genomsnitt av SAM-medlemmarna. För att kunna ingå i en sådan undersökningssituation på ett tillfredsställande sätt krävs nämligen en sådan introspektiv och verbal förmåga som inte finns hos flertalet människor.²⁾ I vår selegering av ipp valde vi i stället att vända oss till en grupp medlemmar, vilken kan benämnas en "religiös kärngrupp" inom sina respektive lokala församlingar. Med "kärngrupp" avses då i första hand sådana individer, som kan betecknas som

1) Med hemförsamling avses den församling där ipp på ett påtagligt sätt exponerats för samfundets tradition och där ipp haft sin tillhörighet under en väsentlig del av sitt liv.

2) Jmf. Briem, E., 1930, 35.

primärreligiösa och som därmed visar sig äga ett djupt internaliserat religiöst sentiment. Fastän ett mål för undersökningen är att beskriva och tolka bönebeteendet hos allmänna kristna bedjare inom ett bestämt samfund, menar vi dock att det är berättigat och rentav fördelaktigt att utvälja en "kärngrupp" för att nå detta mål. För ett sådant förfaringssätt talar (a) att dessa individer ofta är påtagligt känsliga uppfångare av det troslov omgivningen äger, (b) att de ofta är bättre rustade att uttrycka och beskriva den "allmänna" religiositeten än genomsnittsmedlemmarna, därför att de äger en större vana och mer övning i att tänka och samtala omkring hithörande frågor samt (c) att "kärngruppen" ofta utgör ett föredöme för de övriga medlemmarna i församlingen i den meningen att den är normbildande.³⁾

Flertalet intervjupersoner var i viss mån kända av oss före undersökningen. I några fall har vi kompletterat vår kännedom genom att rådfråga vederbörandes församlingspastor. Därpå har selegeringen skett efter vår egen bedömning. Kriterierna har då varit: (1) Ipp skall ha Svenska Alliansmissionen som sin huvudsakliga traditionsbakgrund, vilket främst baseras på deltagande i en till SAM ansluten församling under uppväxtåren samt medlemskap under övervägande perioden av vuxenlivet. (2) Åldern hos ipp skall vara lägst 30 år, och därtill bör olika åldersgrupper vara representerade. Den lägre åldersgränsen är betingad av att vi avser att studera den vuxna människans bön och i stort bortse från de mycket speciella utvecklingspsykologiska aspekter som gäller barn-, ungdoms- och yngre vuxenålder. (3) Ipp skall äga ett djupt internaliserat religiöst liv, vilket bl.a. tar sig uttryck i ett väl utvecklat böneliv. (4) Ipp skall äga god förmåga att verbalt beskriva sin religiösa situation och erfarenhet.

De första kontakterna med ipp togs i hälften av fallen genom personligt besök och i andra hälften av fallen genom telefonsamtal. Vid dessa kontakter redogjordes i stora drag för undersökningens art och syfte samt på vilket sätt undersökningen var tänkt att genomföras och på vilket sätt ipp:s anonymitet skulle skyddas. Därefter ombads ipp att tänka över sitt beslut om medverkan under 1-2 veckor, varefter ny kontakt togs. I endast två fall avböjde de tillfrågade att ställa sig till förfogande. Dessa två tillhörde båda den äldsta kategorin och åberopade vacklande hälsa som skäl

3) Se not 3 och 4 under kap.3.1. Clark säger om en sådan "kärngrupp": "Denna grupp utgör en mycket liten minoritet, men den utövar ett inflytande som inte alls står i proportion till dess storlek". De utgör "den fasta och lysande kärnan i den amorfa helhet vi benämner religion". Clark, W.H., 1971, 32f.

för sin tveksamhet. Reaktionen på inbjudan att delta var i övrigt positiv. En del uttryckte dock tveksamhet inför sin kompetens att bidra med material till en vetenskaplig undersökning. Några uttryckte att de ansåg uppgiften så angelägen att de gärna ville bidra. Åter andra uttalade förhoppningen att detta arbete också skulle tillföra dem själva en djupare förståelse av sitt eget bönebeteende och sin egen erfarenhet.

I denna selegeringsprocess torde ip:s kännedom om och uppfattning av forskarens person spela en viss roll. Vi var redan tidigare känd av samtliga ipp, dels såsom lärare vid SAM:s två skolor, dels som förkunnare inom samfundet. Då ipp accepterade att gå in i en djupgående undersökning omkring deras bönebeteende, torde de tidigare kontakterna och ett då grundlagt förtroende spela en icke oväsentlig roll.

Lämpligt antal ipp bedömdes till 6 eller 7. Intervjuarbetet startade med 8 ipp för att inte äventyra undersökningen om någon eller kanske två ipp av någon orsak inte skulle kunna fullborda sin del i undersökningen. Ipp har erhållit kodbeteckningarna KA-KD (kvinnor) samt MA-MD (män). Åldern hos ipp ligger mellan 35 och 72 år.

4.2.3. Inledande uppteckningar

Materialinsamlingen började på sommaren 1981. Ipp uppmanades då att skriva en "life story" under temat "viktiga steg i min andliga utveckling". I denna uppteckning gjorde varje ip en redogörelse på mellan 2 och 7 sidor (A4) av sin religiösa utveckling så som denna tett sig för subjektet självt. De berättade då om sin uppväxttid och om de människor som därvid haft betydelse för deras religiösa utveckling. Samtliga markerade även skeenden i anslutning till påtagliga religiösa upplevelser eller nyorienteringar. Materialet har fått kodbeteckningen UI.

4.2.4. Tentativ intervju

Den första intervjun, vilken var av tentativ art och vilken erhållit kodbeteckningen MI, ägde rum hösten och vintern 1981/82. För MA skedde dock denna intervju redan sommaren 1981.

Syftet med MI var att med utgångspunkt från UI skapa en så tydlig bild som möjligt av varje enskild ip:s religiösa utveckling och traditionsbakgrund. Härvid fokuserades av nödvändighet traditionens mikroperspektiv, vilket som psykologisk kontext är betydelsefullt för tolkningen av individens beteende.⁴⁾ Denna intervju utgör huvudkälla för vår kunskap om ipp:s lokala traditionsbakgrund. Intervjun utgör således underlag för bi-

ografier med konkreta hållpunkter för den fortsatta analysen. Dessa är summariskt presenterade i kapitel 7.

Överenskommelse om tid och plats för intervjun gjordes i god tid, varvid poängterades vikten av ostörd miljö samt eliminering av olika stressfaktorer. Fyra intervjuer ägde rum i respektive ip:s eget hem (MA, MD, KA, KB), tre ägde rum i någon lokal i kyrkobyggnad (MB, KC, KD) och en ägde rum i forkarens hem (MC). Varje intervju varade c:a 1,5 timme och spelades in på band med hjälp av kasettbandspelare. Detta förfaringssätt ingick i överenskommelsen om deltagande i undersökningen.⁵⁾ I samtliga fall kunde intervjun genomföras utan några yttre störande moment.

Intervjuerna föregicks av ett kort samtal om all dagliga ting för att initialt etablera en avspänd kontakt. Därefter övergick vi till en kort redogörelse för intervjuens syfte och de roller intervjuare (int) respektive intervjuad (ip) i stora drag kunde komma att inta.⁶⁾ Beträffande syftet betonades att det var väsentligt att erhålla beskrivningar av ip:s upplevelser i samband med bön samt av den personliga bakgrunden till dessa upplevelser med utgångspunkt från UI. Vår uppgift beskrevs såsom ledare av samtalet, medan ip uppmanades försöka att göra intro- och retrospektiva iakttagelser och därvid ge så öppna och genuina svar som möjligt. Dessutom betonades att ip:s svar på intet sätt skulle bli föremål för värderande bedömning i t.ex. betydelsen "rätt" eller "fel". Innan intervjun började gavs också tillfälle till frågor rörande den förestående intervjusituationen.

Intervjun hade relativt låg standardiseringsgrad, eftersom varje ip:s egna uppteckningar (UI) var utgångspunkt. Dessutom var målsättningen att erhålla data om varje individs unika religiösa utveckling och bakgrund. Även struktureringen av frågorna gjordes i denna intervju låg, då det var angeläget att så mycket som möjligt låta ip:s egen betoning av olika moment komma fram och att därvid ge ip frihet att uttrycka sina tankar på det sätt som var naturligt för honom/henne. Före intervjun hade vi uppgjort en lista med stödord för frågornas formulering. Vissa stödord hämtades härvid från ip:s egen tidigare "life story", andra stödord uppställdes utifrån moment som vi ansåg borde belysas av samtliga ipp. Den inledande frågan formulerades ungefär på detta sätt: "Vill du berätta om de första andliga in-

4) Se Åkerberg, H., 1981b, 138-140. Jmf. Även Pentikäinen, J., 1969, 7, 13.

5) En intervju, KC, gjordes om en andra gång då bandinspelningen på grund av tekniskt fel endast kunde avlyssnas till en del.

6) Ip:s trygghet i intervjusituationen är av fundamental betydelse. Denna vinnes främst genom åtgärderna avspänd atmosfär och tydlig rollfördelning mellan ip och int. Gordon, H., 1970,

tryck som du kan minnas?" Generellt gavs ip god tid att tänka efter. Efter de flesta svar gavs anledning till s:k. "probing" för att förtydliga och fördjupa informationen. Gemensamt för samtliga MI-intervjuer var fem huvudområden, vilka kan rubriceras (a) bakgrundsfaktorer, (b) egen religiösa utveckling, (c) gudsbild och gudsrelation, (d) bönebeteendet idag samt (e) eventuella tillägg till UI eller MI som ip ansåg väsentliga. (se bilaga 2).

Ipp gav uttryck för stark motivation att bidra med adekvat information. Påfallande var också den öppenhet ipp visade även i samband med frågor av relativt personlig och intim karaktär.

4.2.5. Fokuserad intervju

Den fokuserade intervjun⁷⁾ (se bilaga 3), vilken fått kodbeteckningen MII, ägde rum under perioden maj-juli 1982. Huvudsyftet med denna intervju var, till skillnad från MI, att i första hand erhålla data om ipp:s aktuella bönebeteende och böneerfarenhet. Det är dock inte möjligt att dra en skarp gräns mellan nuvarande och tidigare beteende och erfarenhet med intervjumetodens hjälp. Vad vi åsyftade var data om ett så sent utvecklingskede som möjligt hos varje ip, och att det därigenom skulle bli möjligt att påvisa på vilket sätt individens religiösa beteende och erfarenhet genomgått någon eventuell förändring.

MII ägde rum i samma lokaler som MI med endast något undantag. Vid endast ett tillfälle, MD, blev intervjun avbruten eller störd av en yttre faktor genom att telefonen ringde. Intervjuerna skedde i enrum utan tidspress. Överenskommelse om tid och plats hade skett på samma sätt som i MI. Intervjuerna föregicks också av samma inledningsprocedur som den tidigare intervjuomgången samt inspelades på band. Båda intervjuerna skrevs även ut i sin helhet.⁸⁾

Den fokuserade intervjun utgör huvudintervjun i den meningen att den avser att belysa de primärvariabler som uppställts för denna undersökning. Därav har följt en väsentligt stramare standardisering, vilket varit nödvändigt för att kunna relatera de olika ipp:s data till varandra och för att därigenom kunna göra antydningar till generella slutsatser.⁹⁾ Den

79ff.; Kahn, R.-Cannell, C., 1957, 41ff., 61ff.

7) Termen användes i enlighet med Merton, R.-Fiske, M.-Kendall, P., 1952. Metoden har fyra karaktéristika: (a) intervjun riktas till individer som int vet har gjort viss typ av erfarenhet, (b) erfarenheten har i viss mån analyserats före intervjun, (c) intervjun följer en uppgjord plan utifrån kunskapen om a. och b. (d) intervjun fokuserar den subjektiva erfarenheten och upplevelsen utifrån dess kontext. Jmf. Young, P., 1966, 219.; Hughes, J. A.,

grad av standardisering vi gjort kan betraktas som semi-standardisering. Intervjun var uppbyggd av ett antal huvudfrågor och ett antal följdfrågor, vilka till sitt innehåll var lika för samtligaipp.¹⁰⁾ Ordningen mellan frågorna har i undantagsfall varierat något för att inte onödigtvis avbryta den tankelinje ipp varit inne på. Detta bedömdes särskilt viktigt i de fall då ipp visade tecken på emotionella inslag i sina redogörelser.¹¹⁾ För att från början ge intervjun en inriktning mot upplevelse och erfarenhet mer än mot åsikter, inleddes intervjun med en huvudfråga om specifika böneupplevelser.

Även i denna andra intervjuomgång visade ipp hög motivation och stor öppenhet. Möjligen kan sägas att frågorna i den fokuserade intervjun uppfattades som "svårare" att besvara genom dess mera abstrakta karaktär och genom att de syftade till upplevelsedata mer än MI. Högre grad av standardisering medförde starkare styrning av intervjuprocessen och därmed mindre utrymme för ipp att följa egna associationer.

De båda intervjutillfällena täckte delvis samma områden. MI berörde på olika sätt alla de variabler som strukturerade MII, men på ett betydligt friare sätt. Syftet med denna dubbeldokumentation var dels att genomföra en reliabilitetsprövning av viktiga data, dels att fördjupa den första intervjun, på vilken den andra sedan byggde. Intervjuerna förhåller sig således till varandra så att de till dels täcker samma områden på ett delvis kumulativt sätt. Det är bl.a. den kumulativa processen som gör det berättigat att använda termen 'fokuserad intervju'.¹²⁾

4.2.6. Kompletterande uppteckningar

Efter den första intervjun ombads ipp också att fortsätta med personliga uppteckningar. Genom att bönen vid första intervjutillfället på ett särskilt sätt aktualiserats, hoppades vi att ipp då och då, i samband med sina egna bönesituationer, skulle kunna göra nedteckningar av sina böneupplevelser på ett spontant sätt. De få nedteckningar, som på detta sätt

1979,171ff. Hughes använder termen "brännpunktsintervju". Se här även Swedner,H.,1974, 204.

8) Utskriften omfattar c:a 300 sidor(A4). Totalt omfattar det insamlade materialet c:a 500 sidor.

9) Jmf. Oldfield,R.C.,1947,71ff.

10) Jmf. Berner Üste,M.,1961,130f.; Åkerberg,H.,1981a23.

11) Merton,R.-Fiske,M.-Kendall,P.,1952,83ff. "It is only by exploring the emotional experiences of respondents that depth is attained". Med "djup" avses då "whether the observations were of central or peripheral significance to the respondent...." Ibid.,91.

12) Se begreppen "range" och "specificity" och hur dessa uppnås.Merton,R.-Fiske,M.-Kendall,

kom till, blev mycket fragmentariska, ostrukturerade och helt ostandardiserade, varför värdet av dessa bedömts som relativt lågt. Dessa nedteckningar har kodbeteckningarna Ua, Ub, Uc etc.

Hösten 1982, mellan den 20 oktober och den 20 november, gjordes ett nytt försök av samma art med bättre resultat. De nu mera preciserade instruktionerna (se bilaga 4) betonade vikten av spontana nedteckningar i anslutning till ipp:s bön samt markerade att innehållet borde fokusera ipp:s "inre" upplevelser och spontana tankar.

Materialet fick av naturliga skäl relativt ojämn kvalitet. Några gjorde korta notiser så gott som varje dag, medan andra skrev med ojämma intervaller men på ett mera inträngande sätt. Ett huvudsyfte med dessa nedteckningar var att i viss mån erhålla data om bönen såsom denna framstår relaterad till alldagliga händelser. Om rapporteringen sker i anslutning till en "normal" bönesituation, kan man förvänta att vissa moment i bönen kan komma att belysas, som annars eventuellt kunde gå förlorade.¹³⁾ En sådan nedteckning kan således komplettera intervjuerna och samtidigt utgöra viss kontroll på dessa. Kodbeteckningen för detta material är UII.

Det sista ledet i materialinsamlingen hade också karaktär av nedteckning och kallas UIII. Dessa nedteckningar gjordes under första hälften av februari månad 1983, med undantag för MC som gjorde den något senare. Intervjupersonerna erhöll 9 olika böner hämtade från relativt kända bibelrum eller från SAM:s sångbok, *Kristen Lovsång* (se bilaga 5b). Valet av böner gjordes så att de kunde förmodas aktualisera tankar och upplevelser kring primärvariablerna. Bönerna var skrivna på separata pappersark (A4), vilka inneslutits i 9 numrerade kuvert. Ipp instruerades (se bilaga 5a) att varje dag öppna ett kuvert samt enligt de givna instruktionerna försöka uppleva bönen som sin egen bön samt i omedelbar anslutning härtill göra nedteckningar av de tankar och upplevelser som på detta sätt aktualiserats. Nedteckningen skedde direkt på det papper på vilket bönen var skriven.

Huvudsyftet med UIII var, i linje med den "experimentella" skolans metoder¹⁴⁾, att söka komma böneupplevelsen så nära som möjligt i tidshänseende och att därmed säkerställa data som genomgått ett minimum av bear-

P., 1952. Jmf Hughes, J.A., 1979, 171f.

13) Det uppteckningsförfarande som UI innebär kan medföra en tendens att utelämma harmoniska och odramatiska perioder i individens liv. Detta förstärktes sannolikt av den instruktion ipp fick. UII och UIII syftar bl.a. till att motverka denna effekt. Jmf. Allport, G.W., 1942, 78.

14) Vi ansluter oss i denna fas av materialinsamlingsprocessen nära till A. Canesis metod. Se Canesi, A., 1936, 25.

betning och strukturering efter böneupplevelsen. Ytterligare ett syfte var, i likhet med UII, att erhålla data, vilka insamlats under det dagliga livets gång och därmed i viss mån speglade alldaglig bön hos den enskilde individen.

4.3. DISKUSSION AV MATERIALETS KARAKTÄR

Vårt material är således insamlat med hjälp av fyra olika metoder: ipp:s egna uppteckningar i form av "life story" om den egna personligt-religiösa utvecklingen, intervjumetod av den typ som kan betecknas som djupintervju, dagboksanteckningar samt "experimentell" metod. Samtliga data är insamlade på uppmaning från forskaren, varför de principiellt sett skulle kunna betraktas som kvantitativa data.¹⁾ Emellertid har ipp haft relativt stor frihet att redovisa sina tankar, upplevelser och erfarenheter på ett personligt sätt och enligt egna referenssystem och perspektiv. Detta förhållande, tillsammans med en mycket förtroendefull relation mellan forskare och intervjuobjekt, har bidragit till att materialet fördjupats förbi en kvantitativ nivå och uppnått en nivå, som i flera avseenden impliceras för en kvalitativ databank.²⁾

De specifika krav, som kan ställas på ett material av denna typ, kan sammanfattas under följande frågor: Hur har undersökningresultatet påverkats av interaktionen mellan forskare och intervjupersoner? Vilka specifika reliabilitets- och validitetsproblem möter vi? När vi på basis av materialet genomfört vår interpretation möter oss också den metodiskt övergripande frågan: vilken säkerställdhetsnivå kan undersökningen göra anspråk på?

4.3.1. Interaktionen mellan forskare och intervjuperson

Hur mycket man än eftersträvar att ej påverka intervjupersonen är det dock självklart omöjligt att helt uppnå detta mål. Vad som är möjligt är primärt att genomföra undersökningen med sådan teknik att oönskad och "bias"-betingad intervjuareffekt reduceras till ett minimum. Detta gäller i synnerhet den del av undersökningen där forskare och intervjuperson löper största risken att påverka varandra negativt - nämligen just i intervjun.

1) Enligt Åkerberg, H., 1981a, 14 et pass.

2) Flera forskare betonar vikten av "djup" då målet är att nå data av strängt personlig art. Detta gäller i synnerhet då de eftersökta uppgifterna från ipp inte är omedelbart verbaliserbara eller kommunicerbara för ipp. Se Metzler, K., 1977; Banaka, W., 1981; Riley, M. W., 1963.

I en interaktion av denna typ spelar intervjupersonens uppfattning om forskarens person och dennes förväntningar en betydande roll. Vid sidan av forskarens direkta agerande utgör dessa faktorer indirekt styrande moment i processen.³⁾ Vi har inte behövt någon utförlig presentation för ipp, eftersom vi, såsom ovan tidigare nämnts, var känd av dem alla redan tidigare i egenskap av förkunnare inom samfundet och lärare vid samfundets skolor. Ipp torde ha uppfattat oss i den trefaldiga rollen av forskare, förkunnare och lärare.

Den positiva sidan av detta förhållande är att ipp torde ha uppfattat risken för missförstånd som relativt liten genom vår förtrogenhet med Alliansmissionens religiösa språkbruk och religiösa föreställningar.⁴⁾ Förmågan att möta ipp på dessas eget religiösa språkområde samt en viss förmåga till empatisk förståelse torde även ha förstärkts genom vår erfarenhet av självavård inom samfundet.⁵⁾ Upplevelsen av att vara förstådd är i en intervjusituation generellt sett en motiverande faktor av betydelse.⁶⁾

Frågan måste dock ställas i vilken utsträckning vi framkallat försvarsreaktioner hos ipp. När undersökningen berör djupt personliga områden finns alltid risken att ipp på grund av osäkerhet eller försvarsreaktion undanhåller eller vinklar viss information. Vi måste härvid beakta möjligheten att vi i viss mån kan ha uppfattats som bevakande företrädare för samfundet och den teologi som ipp föreställer sig normerande.⁷⁾ Vid ett par tillfällen uttrycktes tvivel från ipp:s sida om huruvida det givna svaret var "rätt" teologi eller inte.⁸⁾ Denna osäkerhet bedöms dock inte som representativ för insamlade data i sin helhet. I stort uppträdde ipp med en självklar auktoritet när de redogjorde för egna erfarenheter.

En fråga som ligger i förlängningen av förtroendet för forskaren, är hur denne kan tänkas använda den information som ges. Vid första kontakten med ipp försäkrades dessa fullt anonymitetsskydd. Flera ipp har därefter åter tagit upp denna fråga. Det är tydligt att ipp själva uppfattat sin medverkan som ett stort förtroende och att de varit medvetna om att de

3) Se Oldfield, R.C., 1947, 34, 134f.; Kahn, R. - Cannell, C., 1957, 61ff.; Dahlström, E., 1957, 24, 35; Berner Öste, M., 1961, 159f.; Metzler, K., 1977, 31; Banaka, W., 1981, 13, 155ff.

4) Språkets djupare mening kan kallas "depthgrammar". Phillips, D.Z., 1981, 8, 13. Jmf. Briem, E., 1930, 29.

5) Phanér säger att det är "nödvändigt med en viss kultur- och erfarenhetsgemenskap för förståelse". Phanér, S., 1980, 94.

6) Kahn, R. - Cannell, C., 1957, 79f.

7) Sullivan, H.S., 1970, 91ff.

lämnat information på ett mera öppet sätt än de annars varit vana vid.

Ipp:s bidrag till undersökningen har varit beroende av deras motivation att medverka samt deras förmåga att delge information. Beträffande förmågan finns det skäl anta att förutsättningen att verbalisera tankar och erfarenheter har höjts under den relativt långa period av 20 månader som undersökningen pågått. Deltagarna har erhållit en del övning i introspektion och språklig redovisning och samtidigt förvärvat en viss trygghet i rollen som intervjuobjekt. Undersökningen har krävt en optimal insats av ipp beträffande "ego involvement" och har därför förutsatt hög motivation.⁹⁾ Ipp redovisade dock en positiv inställning till projektet redan i samband med rekryteringen. Efterhand som undersökningen framskridit har vi även fått flera tecken på att deltagandet ägt ett egenvärde för de inblandade, inte minst genom en djupare förståelse av det egna religiösa beteendet. Detta har bidragit till att bevara en hög motivationsnivå hos samtliga ipp. Ett annat motiv hos intervjupersonerna, som vi tidigare framhållit, är deras önskan att genom undersökningen göra forskningen en tjänst.¹⁰⁾

4.3.2. Specifika reliabilitetsproblem

Vilka tillfälliga eller slumpmässiga "yttre" eller "inre" faktorer kan ha gett upphov till "bias"-betingad information med tanke på de metoder vi tillämpat?

Vad beträffar "yttre" faktorer skedde samtliga intervjuer i en miljö och vid en tidpunkt där störande element i hög grad eliminerats. Att vissa intervjuer ägt rum i kyrkolokal medan andra ägt rum i privata hem var en följd av ipp:s egna önskemål. Dessa gav uttryck för att de känt sig mest ostörda i dessa miljöer. De yttre förhållandena omkring de olika uppteckningarna har vi ingen kunskap om, men vi kan förutsätta att de skett på ett ansvarsfullt sätt och att ipp därvid sökt eliminera störande moment.

"Inre" faktorer, som tillfälligt kan ha påverkat resultatet på ett negativt sätt, är av naturliga skäl svårare att kunna komma åt. Ipp kan vid ett eller flera undersökningstillfällen exempelvis ha varit i en speciell behovssituation som påverkat tankebanorna och redogörelsen.¹⁾ Exempelvis drabbades KA en period mellan MI och MII av en nära anhörigs

8) Den fråga som väckte denna osäkerhet var "Hur tilltalar du Gud?" (se bilaga 3)

9) Jmf. Kahn, R., -Cannell, C., 1957, 46f.

10) Jmf. även här ibid., 80ff., 191f.

1) Kahn, R., -Cannell, C., 1957, 36, 114f.

sjukdom, vilket orsakade henne en viss kampsituation, varvid även bönen påverkades. Denna kamp kan spåras i KA:Ua, hennes sporadiska uppteckningar våren 1982. Vi står här inför ett reliabilitetsproblem i den mån som den tillfälliga situationen utesluter annan relevant information. Att hennes redogörelse bär spår av hennes svåra situation är i sig dock ett problem över vilket vi har viss kontroll, eftersom vi kan utgå ifrån att alla erhållna data i princip är att betrakta som delar av specifika kontextuella sammanhang. I KA:s fall är kunskapen om hennes kampsituation ett korrelerat till överbetoning av kampmotivet. På samma sätt har de övriga ipp ibland uppgett att de just då varit sysselsatta med en viss tanke eller fråga. Denna information har då kunnat ingå i den totala kontext utifrån vilken varje enskild utsaga tolkats.

En åtgärd som ofta vidtas för att pröva ett materials reliabilitet är den s.k. re-test-metoden. En viss prövning i linje härmed har också kunnat utföras genom att de data som insamlats med de olika metoderna på en rad centrala punkter överlappat varandra. De olika tidpunkterna för datainsamlingen har dessutom varit utspridda i tid för att kunna eliminera och i viss mån kunna påvisa tillfälliga felkällor.

En annan reliabilitetsfaktor är det förhållandet att samtliga uppgiftslämnare är vuxna människor, dessutom inom en "kärngrupp". Vi kan därför räkna med en viss stabilitet och kontinuitet i bedömning och beskrivning av egna erfarenheter.

Ytterligare en fråga av vikt i sammanhanget är i vad mån mätinstrumentets, främst intervjuernas, konstruktion och genomförande kan ha gett utrymme för brister i reliabilitetsavseende. Instrumentets konstruktion och användning kan härvid bl.a. beskrivas med termerna 'standardisering' och 'strukturering'.²⁾ Hög grad av 'standardisering' innefattar att de olika ipp presenteras samma frågor eller instruktioner på samma sätt och i samma ordning. Hög grad av 'strukturering' innebär att frågornas eller instruktionens formuleringar är sådana till sin beskaffenhet att de begränsar ipp:s frihet att reagera på dessa stimuli, d.v.s. forskaren begränsar frågans eller instruktionens räckvidd och innebörd.

2) Rosengren, K.E. - Arvidson, P., 1983, 117f.; Berner-Öste, M., 1961, 128-135; Åkerberg, H., 1981a, 22f.

3) Att närma sig komplexa frågor med högt standardiserad och strukturerad intervjuteknik har flera forskare funnit svårt, i synnerhet om undersökningen haft explorativa drag. Se exempelvis Wikström, O., 1975, 50 samt Holm, N.G., 1976, 64f.

Ju högre standardiseringen är desto mer ökas möjligheten att erhålla data som är jämförbara inom den grupp individer som undersökningen omfattar. Samtidigt ökar hög standardiseringsgrad materialets reliabilitet, eftersom de olika insamlingsmomenten blir mindre känsliga för tillfälliga faktorer hos både intervjuperson och forskare.³⁾ En hög grad av strukturering verkar på samma sätt. Den ger mindre utrymme för ip:s egna fria associationer och därmed mindre utrymme för tillfälliga faktorer hos denne att påverka materialet.

Problemet med hög grad av 'standardisering' och 'strukturering' är att de i en undersökning av vår typ på vissa punkter kan begränsa det som ipp själva uppfattar och upplever som centralt i sammanhanget.⁴⁾ Det är främst av detta skäl som vi i MI tillämpat en öppen typ av intervju och först därefter, i MII, ökat både graden av 'standardisering' och 'strukturering'. De skriftliga uppteckningarna har i stort följt samma mönster. Reliabilitetsproblemen kan därvid anses i tillfredsställande grad vara parerade.

4.3.3. Specifika validitetsproblem

Kravet på validitet ställer oss inför ett omfattande problem, som dessvärre vad beträffar denna typ av undersökning ofta kan lösas endast till dels.⁵⁾

Vår avsikt är att i enlighet med våra premisser erhålla relevanta data angående främst storheterna "bön", "gudsbild", "gudsförhållande" samt "förstärknings- och reduceringsfaktorer i bönen". Hur har vi då försökt eliminera systematiska felkällor orsakade av datainsamlingsprocessen? Vilka garantier har vi för att ipp uppfattat de ovannämnda entiteterna på samma sätt som forskaren? Vilka garantier har vi vidare för att ipp, även om dessa uppfattat den efterfrågade informationen på det sätt forskaren avsett, har velat eller har kunnat delge denna information? Hur kan vi veta att ipp mindes rätt när de rapporterade tidigare erfarenheter? Vi skall beröra dessa fyra frågor i nämnd ordning.

Systematiska felkällor emanerande från själva datainsamlingen kan till en del elimineras genom att man kombinerar olika insamlingstekniker.⁶⁾ De olika teknikerna har olika egenskaper beträffande förmågan att säker-

4) Den avvägning som härvid måste göras bör även ta hänsyn till dels valet av teorier som kommer att appliceras på materialet, dels den grad i vilken objektet kan anses vara strukturerat i tidigare undersökningar. Jmf. Swedner, H., 1974, 203ff.; Husén, T., 1950, 425.

5) Svårigheterna med att erhålla god validitet med intervjuetoder har påvisats av flera forskare. Se här bl.a. Cook, M., 1974, 144-156.

6) "...findings by one method reinforce and validate findings by another". Allport, G.W., 1942, 121.

ställa relevanta data. Genom att varje ip lämnat en serie både muntliga och skriftliga redogörelser, vilka alla samverkar genom att på olika sätt fokusera de uppställda variablerna, föreligger en rad dokument vilka kan bli föremål för en inbördes kritisk jämförelse. Då en sådan komparation icke avslöjar avvikelser mellan de olika rapporterna utan i stället uppvisar konsekvens och dessutom bildar en "god gestalt"⁷⁾, är detta en viktig indikation på relativt god validitet. Varje ip har levererat data vid minst fem olika tillfällen med hjälp av fyra olika tekniker. Därmed har i viss utsträckning en inringning av de berörda variablerna kunnat göras.

Eftersom bönen i stort är ett obearbetat forskningsobjekt står vi med nödvändighet inför en explorativ uppgift. Dessutom står vi inför komplexa religiöst/psykologiska variabler. Detta medför att vi inte kan starta undersökningen utifrån en väl utvecklad och klart definierad begreppsapparat, med vilken vi kan närma oss ipp. Vi tvingas beträffande bestämningen av variablernas innebörd, och även med tanke på en rad centrala begrepps innebörd, att först låta ipp komma till tals innan vi gör sådana bestämningar. Detta betyder dock ej att vi avser försöka genomföra undersökningen på ett rent induktivt sätt.⁸⁾ Det innebär fastmer att vi, vid bestämningar och definitioner av vad vi studerar, tar största möjliga hänsyn till de data som vi faktiskt har erhållit. Såväl dessa bestämningar som själva syftet med undersökningen har därvid vuxit fram genom en "dialog" mellan forskaren och ipp.⁹⁾ För att höja validiteten har vi startat med att låta varje ip beskriva sin erfarenhet av bön samt sitt förhållande till sin mikro- och lokala tradition med ett minimum av styrning från vår sida.¹⁰⁾ Särskilt den lågt strukturerade uppteckningen, UI, samt den tentativa intervjun, MI, avser att på detta sätt öka samstämmigheten mellan ipp och forskare.

En avgörande förutsättning för att undersökningen skall uppfylla kraven för godtagbar validitet är att forskare och ip båda förstår varandras

7) "The test of internal consistency or self-confrontation has to be widely relied upon.

A document that hangs together, that represents a structured configuration of human life and harbors no impossible contradictions has at least a prima facie validity". Ibid., 128. Se även Phanér, S., 1980, 88; Swedner, H., 1974, 101f.

8) Jmf. Popper, K., 1979, 134ff.; Allport, G.W., 1942, 48f.; Phanér, S., 1980, 53.

9) Jmf. Sjöberg, L., 1982, 135f.

10) Validiteten torde ökas genom att ipp i inledningsskedet får komma till tals genom relativt "fria" datainsamlingsmetoder. Detta förfaringssätt medför då vissa garantier för att subjekten själva upplever frågeställningarna viktiga och relevanta. Jmf. Berner-Öste, M., 1961, 131ff., 143.

språk i tillfredsställande grad. Religionens språk kan härvid ofta vara av en speciell svårighetsgrad, då detta i regel innefattar symboler och metaforer, vilka utvecklats inom den specifika religiösa tradition, som individen blivit en del utav och som denna traditions anhängare äger gemensamt. Därför är det en betydande validitetsfaktor att forskaren haft en lång övningsperiod i umgänge med företrädare av olika art inom denna tradition. Som vi ovan tidigare påpekat är det sannolikt att denna traditionsgemenskap även ökar benägenheten hos ipp att "gå på djupet" eftersom de upplever sig förstådda och eftersom det från början existerat en mer eller mindre etablerad förtroenderelation.¹¹⁾

Den potentiella möjlighet till intervjuareffekt som ligger i själva relationen mellan intervjuare och intervjuperson, i synnerhet ipp:s uppfattning om forskaren, måste också beaktas. Trots den förtroendefulla intervjusituationen, vilken vi beskrivit, måste vi i en så central fråga som bönen räkna med att intervjuaren kan ha uppfattats även som lärare och företrädare för samfundet. Om ipp då har benägenhet att reagera på ett uppfattat socialt tryck utifrån gällande normbildning inom samfundet, kan detta orsaka genomgående fel som är svåra att upptäcka för forskaren.¹²⁾ En sådan negativ effekt motverkas bäst genom en försäkran från forskarens sida om total neutralitet beträffande alla värderingar samt genom en konsekvent hållning på denna punkt genom hela undersökningen. En annan åtgärd är att vid varje intervjutillfälle göra rollerna intervjuare och intervjuperson tydliga.¹³⁾ Personkännedomen är emellertid inte enbart en riskfaktor. Den kan även starkt bidra till den för forskningssituationen så viktiga förtroenderelationen mellan forskaren och intervjupersonen.¹⁴⁾ Riskfaktorn kan emellertid inte helt elimineras.¹⁵⁾

Då undersökningen i hög grad är baserad på ipp:s retrospektion och introspektion är dess validitet också beroende av minnespsykologiska faktorer. Lagring i minnet samt psykisk bearbetningsprocess tenderar att påverka subjektets förmåga till retention av religiösa upplevelser.¹⁶⁾

11) Enligt Gordon är otrygghet (ångest) samt åtföljande försvarsreaktioner två primära faktorer i intervjuens dynamik. Dessa försvarsreaktioner kan påverka både ipp och int och orsaka allvarliga "bias"-effekter. Gordon, H., 1970, 79-90. Se även Banaka, W., 1981, 31ff. Honko säger: "Upplevelsens äkthet förringas naturligtvis inte av att den stämmer överens med traditionen utan ökas snarare." (Vår kurs.) Honko, L., 1973, 59.

12) Jmf. uttrycket "traditionszensur". Honko, L., 1981, 37f. Jmf. ibid., 18.

13) Kahn, R.-Cannell, C., 1957, 61ff.; Banaka, W., 1981, 47ff.

14) Jmf. Gruhn, W., 1956, 294.

15) Jmf. Holm, N.G., 1976, 73; Wikström, O., 1975, 55f.

16) Se kapitel 2.2.5. samt Pettersson, Th., 1975.

Dessutom är långtidsminnet beroende av forskarens yttre impulser för att det skall aktiveras och därmed göra den verbala rapporten möjlig.¹⁷⁾

Problemet har i viss grad eliminerats genom de tekniker som frambringat rapporterna UII samt UIII. Dessa är i hög grad baserade på information från subjektens korttidsminne. Det korta intervallet mellan upplevelse och rapportering befriar rapporterna från en rad möjliga felkällor förorsakade av lagring och bearbetning.¹⁸⁾ Dessutom har forskarens direkta inflytande på retentionsprocessen beträffande UII och UIII minskats genom att han inte varit närvarande under rapporteringen. Dessa båda rapporter har därvid en kontrollfunktion genom övriga rapporter, baserade på förfaringssätt som ger rum för flera minnespsykologiska riskfaktorer.

De tre stegen UI, MI och MII är alla baserade på information ur långtidsminnet. Information ur långtidsminnet rapporteras på ett selektivt sätt med hjälp av subjektets aktiva sökande och med hjälp av yttre impulser (från forskaren).¹⁹⁾ Om forskaren ger allför vaga instruktioner eller ställer alltför öppna frågor, blir effekten generella och ofullständiga rapporter. Å andra sidan kan en mera aktiv inverkan från forskarens sida styra den selektiva processen så kraftigt att ip ej kan avge annars valid information. Dessutom finns då risken att ip tvingas passa in sina svar i kategorier som är främmande för dennes upplevelsemönster eller tänkande. Vi står alltså inför en avvägning.²⁰⁾ Denna har skett så att den fokuserade intervjun föregåtts av en skriftlig och en muntlig verbal rapportering, (UI och MI), vilka gett ipp relativt fritt utrymme att rapportera utifrån egen tanke- och upplevelsestruktur. Materialinsamlingsprocessens tre första steg utgör således en successiv inringning av undersökningens objekt och samtidigt en successiv ökning av forskarens direktiv.

I de fall där ipp har erhållit markanta och för dem viktiga upplevelser, har dessa ofta fixerats i långtidsminnet innan de försvunnit ur korttidsminnet. Därför är det möjligt, om en upplevelse har berört individen på ett centralt sätt, att även efter lång tid återkalla förloppet på ett tämligen detaljerat sätt.²¹⁾ En sådan retention kan t.o.m. få karaktär av "återupplevande".²²⁾ Detta har visat sig i rapporterna MI och MII genom

17) Ang. långtids- och korttidsminnets relation till varandra se Ericsson, K.-Simon, H., 1980, 223-225; Jmf. Norman, D., 1972, 77, 116-119.

18) Ericsson, K.-Simon, H., 1980, 235f.

19) Ibid., 239, 243. Se även Allport, G.W., 1942, 78; Metzler, K., 1977, 133.

20) Ericsson, K.-Simon, H., 1980, 226ff. Jmf. Sjöberg, L., 1982, 149f.

21) Se Allport, G.W., 1942, 136; Klingberg, G., 1953, 22f.; Åkerberg, H., 1975, 28.

22) Jmf. Vad Honko kallat "religiösa memorat". Honko, L., 1973, 58.

att "funktionella"²³⁾ och emotionella aspekter i erfarenheten har kunnat iakttagas av intervjuaren.²⁴⁾

I viss mån kan även två av våra huvudteorier indirekt tjäna som instrument vid prövningen av materialets validitet.²⁵⁾ Sundéns rollteori beskriver den enskilde individens beroende av sin traditionsbakgrund och hur individen tolkar och upplever den suprahumana verkligheten med hjälp av en tillägnad rollstruktur, vilken erhållits från denna tradition. Teorin ger visst valideringsunderlag för de data som berör ipp:s gudsförhållande och förhållandet till traditionen. Åkerbergs teori om den affektiva antropomorfismens dissolvering ger på motsvarande sätt också visst stöd åt de data som berör gudsbildens framväxt och förändring hos ipp.

4.3.4. Materialets art och användning

Den slutsats vi kan dra efter ovanstående redovisning är att materialet generellt sett befinner sig på en för våra syften acceptabel materialnivå.¹⁾ Det är emellertid så att denna nivå inte ligger på exakt samma läge i materialets samtliga delar. Likaså måste olika krav på denna nivå ställas allteftersom användningsområdet skiftar.

Vissa upplevelsedata är påverkade av tidsintervallet mellan upplevelsen och redogörelsen, och därför har ett så kort tidsintervall som möjligt eftersträvat. Andra upplevelsedata kan, under vissa betingelser, säkras även efter relativt lång tidsperiod. En viss gradering av materialets värde kan således vara motiverat utifrån denna aspekt.²⁾ En annan aspekt som bör läggas på upplevelsedata är dess grad av intimitet. Upplevelser av central personlig betydelse för subjektet kan under gynnsamma omständigheter redovisas så att de kan ge reella upplevelsedata. Detta kan även ske efter ett långt tidsintervall om upplevelsen haft djupgående eller dramatisk karaktär.³⁾ Sådana gynnsamma omständigheter kan uppstå exempelvis under användning av fokuserad intervju eller av "experimentell" metod,

23) Grönbæks term (1935,85ff.). Oldfield säger: "It is a noticeable characteristic of psychological problems in general that questions of content are more easy to discuss than questions of function". Oldfield, R.C., 1947, 81.

24) Åkerberg, H., 1981a, 39. Jmf. Holm, N.G., 1976, 66.

25) Åkerberg, H., 1981a, 42f. Att Sundéns rollteori visat sig vara ett adekvat tolkningsinstrument för bönen och därtill angränsande frågor har i viss mån visats av Wikström, O., 1975. Se även Rosengren, K.E.-Arvidson, P., 1983, 65.

1) Angående denna typ av bedömningar, se Åkerberg, H., 1981a, 58ff.

2) Ibid., 35ff., 60f.

3) Se not 21 under 4.3.3.

4) Åkerberg, H., 1981a, 60.

då dessa kombinerats med en förtroendefull relation mellan intervjuperson och forskare. Data på "attitydnivå" ställer inte samma krav för att erhålla betryggande säkerställdhet.⁴⁾

En grov materialgruppering är således motiverad. Denna måste baseras på såväl materialets tillförlitlighet i dess olika delar, på de användningsområden som dessa delar kommer att ha i analysen samt på de hänsyn vi måste ta till de teorier som tillämpas i denna analys.⁵⁾ Vi finner då att primärmaterial av första graden för de delar av analysen, där upplevelse-data är grundläggande, utgörs av MII samt UIII. MI, UI, UII samt Ua, Ub etc. utgör här primärmaterial av andra graden. I de delar av analysen, vilka bygger på data på attitydnivå, användes som primärmaterial av första graden MI, MII samt UI, medan UII, UIII samt Ua, Ub etc. utgör primärmaterial av andra graden. Denna materialgruppering är mycket grov och kan endast gälla som preliminär indelning av materialet, men fyller likväl en viktig funktion i undersökningen. I materialets två huvuddelar, MI och MII, måste vi i varje utsaga för sig göra en kritisk bedömning huruvida där finns svagheter till följd av intervjuareffekt eller annan liknande felkälla. Om så är fallet måste en sådan utsaga brytas ut ur första gradens primärmaterial, trots att vår övergripande materialgruppering placerat den där. Onvänt kan motsatsen inträffa, nämligen att exempelvis en utsaga i MI visar sig ha en så utpräglad upplevelsekaraktär att det vore att reducera materialets räckvidd om vi inte förde en sådan utsaga till primärmaterial av första graden.

Enligt Åkerbergs materialnivåformering kan ett material baserat på case-studies nå en tämligen hög säkerställdhet under vissa förutsättningar, nämligen om studien gjorts utifrån djupgående intervjuer eller på grundval av experimentell metod.⁶⁾ Vi bedömer att materialet generellt pendlar mellan nivåerna II och III. Intervjuerna når i de delar som svarar mot kraven för fokuserad intervju den nivå Åkerberg kallat "djupintervju". Beträffande ipp:s skriftliga uppteckningar är dessa att jämföras med dels "mindre intima dagböcker", dels "memoarotiser". De nedteckningar som gjorts i samband med "experimentell" metod torde kunna hänföras till nivå II, eventuellt nivå III.

5) Värdet av materialet måste ses även mot bakgrund av hur detta kommer att utnyttjas genom valet av teorier och dessas applicering. Det förutsättes således en viss balans mellan de olika interpretationskomponenterna. Se Åkerberg, H., 1981a, 58f.

6) Ibid., 60.

7) Ibid., 62.

De av Åkerberg uppställda interpretationsnivåerna omfattar fem nivåer.⁷⁾ Den teorikombination vi applicerat på ifrågavarande material samt det sätt på vilket vi beaktat traditions- och kontextfrågan har syftat till att nå interpretationsnivå 2.⁸⁾

Om vår bedömning är riktig äger undersökningen säkerställhetsnivån (Sn) 3 (med en dragning - i vissa partier - mot Sn 2).⁹⁾ Även om denna nivå inte visar på högsta säkerställdhet, något som alltid är svårt att uppnå i explorativa studier samt ofta inom föreliggande undersökningsdesign, torde den inom denna undersökning vara solid och därmed fullt acceptabel utifrån vår uppgift samt utifrån allmänvetenskaplig utgångspunkt.

8) Denna nivå innefattar en "empirisk och relativt vältäckande tolkning med slutsatser som kan bedömas ha tämligen hög sannolikhetsgrad. Traditions- och kontextfrågan klart beaktad samt teorival och teoribruk på ett godtagbart plan".

9) Säkerställhetsnivån utgör således en sammanvägning av "materialnivån" och "interpretationsnivån". Åkerberg bedömer att nivåerna 1-4 samtliga "innefattar resultat av betydelse för en religionspsykologisk forskning, även om de olika nivåerna ger olika mycket tyngd och dignitet åt respektive resultat". Ibid., 63. (Man bör härvid beakta att Åkerberg vid sin uppställning av schemat för säkerställhetsnivåer inte anlägger subjektivt laddade värderande synpunkter med avseende på ett aktuellt forskningsarbets betydelse.)

5. SVENSKA ALLIANSMISSIONEN SÅSOM RELIGIÖS TRADITION

För att nå syftet att ställa den enskildes bön i relation till den tradition i vilken denne fostrats, krävs att vi kortfattat tecknar den religiösa tradition som Svenska Alliansmissionen utgör, och att vi därvid tar särskild hänsyn till bönen plats i denna tradition. En religiös tradition är emellertid sällan en helt enhetlig storhet. Traditionen genomgår en förändringsprocess över tid, i SAM:s fall över ett tidsperspektiv på 130 år. Dessutom kan förutsättas vissa, om än inte djupgående, differenser mellan traditionens mikro- och makronivå samt eventuellt mellan olika geografiska regioner.

Den religiösa rörelse vi här i korthet skall teckna brukar räkna sin tillkomst till år 1853. Trots samfundets numerära litenhet och geografiska begränsning är det historiska perspektivet relativt djupt. Svenska Alliansmissionen omfattar idag 13.553 medlemmar fördelade på 299 församlingar. Av församlingarna är 54 dessutom anslutna till annat samfund, främst Svenska Missionsförbundet.¹⁾ Utöver detta registrerade medlemsantal bedriver församlingarna ett barn- och ungdomsarbete, vilket omfattar ytterligare ungefär lika många personer som antalet medlemmar. Övergången till medlemskap sker då individen upplever sig beredd att genom en offentlig bekännelse i församlingen tillkännage sin kristna tro.²⁾

Samfundets geografiska utbredning innefattar i första hand Jönköpings län, men viss verksamhet finns även i Halland, Västergötland, Östergötland samt i Göteborg och Stockholm. Samfundet leds av en demokratiskt vald styrelse på 24 personer. Den administrativa enheten är förlagd till Jönköping där även samfundets missionsskola³⁾ är belägen.

1) Årsbok, SAM:s 1984.

2) Vid upptagning av ny medlem i församlingen ställes denne inför följande tre frågor i församlingens närvaro: (a) Bekänner du dig till den kristna tron sådan den är given i den heliga Skrift? (b) Tror du på Jesus Kristus som din personlige Frälsare och Herre, och vill du ställa dig till hans förfogande? (c) Vill du då vara församlingen trogen, delta i dess gudstjänstliv och stödja den med dina böner, dina gåvor och din tjänst? Handbok för SAM, 1964, 13.

3) Denna skola utbildar samfundets pastorer och missionärer i en 3-årig kurs. Dessutom finns

5.1. KORT KYRKOHISTORISK BAKGRUND

Sverige genomgick en social strukturuomvandling under 1800-talet, vilken fick djupgående konsekvenser för det religiösa livet i landet. Skiftesreformerna, industrialiseringen och urbaniseringen, mer eller mindre kopplade till liberala ideologiska tankeströmningar, skapade förutsättningar för teologisk nyorientering och nya organisatoriska arbetsformer.

Inom Svenska Kyrkan trädde en rad förkunnare fram, vilka på olika sätt fångade in samhällsförändringarna och människornas delvis förändrade behov i sin förkunnelse. Dessa kyrkomän fick ofta ett starkt gensvar från stora grupper av människor. Flera av dessa kyrkliga ledare⁴⁾ hade påverkats av bl.a. både pietism i olika former och av herrnhutism och förmådde ofta med sin individualistiskt personliga förkunnelse föra det kristna budskapet närmare människors vardagssituation än Svenska Kyrkan i övrigt förmådde.

Vid sidan om detta, av präster ledda komplex av väckelserörelser, blev det under 1840-talet allt vanligare att lekmän engagerade sig i förkunnelse och skriftspredning, ofta med de s.k. väckelseprästernas stöd. I detta sken spelade Carl Olof Rosenius en central roll. Rosenius hade sina religiösa rötter i det s.k. nyläseriet i Skellefteå- och Piteåbygden.⁵⁾ Genom förbindelse med den skotske metodisten George Scott fick Rosenius både nya religiösa impulser och en plattform genom vilken han erhöll inflytande över stora delar av landet. Den religiösa rörelse som följde i Rosenius' spår brukar kallas nyevangelismen.⁶⁾

Rosenius försökte inte polemisera mot Svenska Kyrkan utan betraktade sin verksamhet som inomkyrklig. På flera håll i landet fick dock den nyevangeliska rörelsen en mer eller mindre kritisk hållning gentemot den etablerade kyrkan. Detta gällde i synnerhet den verksamhet som leddes av Fredrik Hedberg och Anders Wiberg, båda från början präster. Den radikala grenen av nyevangelismen, ibland kallad hyperevangelismen, betonade den evangeliska aspekten gentemot gammalpietismen och religionsfriheten gentemot kyrkan på ett sätt, som fick Rosenius att betrakta den som antinomisk.⁷⁾ Efter 1846⁸⁾ gick de båda riktningarna inom nyevangelismen alltmer åt skilda håll. Den radikala grenen förenade sig med den separatistiska och från USA influerade baptismen.⁹⁾

på samma skola en kortare utbildning för lekmän. En del av de studerande rekryteras även från andra samfund.

4) Exempelvis Henric Schartau, Jakob Otto Hoof, Peter Selligren, Jonas Sandell. Se Gustafsson, B., 1968, 180ff.

5) Sjögren, P.O., 1957, 389ff.; Gustafsson, B., 1968, 195ff.

Under 1850-talet bildades i landet också en rad sällskap och föreningar för traktatspridning och förkunnelse, vilka var organisatoriskt fristående. I norra Småland bildades åren 1855-57 inte mindre än ett 40-tal missionsföreningar.¹⁰⁾ Under denna intensiva period upplevdes på många håll ett stort behov av en fastare organisation och en viss kontroll över det budskap föreningarnas kolportörer spred. Bildandet av Evangeliska Fosterlandsstiftelsen 1856 var ett av svaren på detta behov.¹¹⁾ Andra föreningar uppfattade sig starka nog att på egen hand fortsätta sitt arbete. En av dessa föreningar var Jönköpings Missionsförening.

5.2. VÄSENTLIGA DRAG I SAM:S HISTORISKA UTVECKLING

Det religiösa nyvaknande, som snabbt spred sig över landet vid 1800-talets mitt, brukar för Jönköpings del knytas till bl.a. prästmannen P.M. Elmblads verksamhet 1836-1837.¹⁾ Flera präster och lekmän drogs efter hand in i en religiös verksamhet, som visserligen var ledd av präster och andra kyrkliga ledare, men som samtidigt uppfattades som ett nödvändigt komplement till kyrkan. Vid sidan av denna ordnade verksamhet tillkom i ökande omfattning religiösa företeelser av mer spontan karaktär. Till dessa hör t.ex. den s.k. roparrörelsen, vilken plötsligt sprungit upp 1842 i Hjälmseryd och sedan spritt sig till många platser i Småland.²⁾ Även en del prediko- och föredragsverksamhet förekom utanför kyrkans kontroll.

5.2.1. Initialskedet 1853-1861

När Jönköpings Traktatsällskap bildades 1853, på initiativ av bl.a. prästmannen och läroverksläraren K.W.Almqvist, skedde detta

6) Se Gustafsson,P.E.,1963,36; Gustafsson,B.,1968,195ff.

7) Gustafsson,B.,1968,205f.,223f.

8) Ibid.,205. Det var detta år F.Hedberg, i viss konkurrens med Rosenius' *Pietisten* började utge skriften *Evangelisten*. Dessa båda tidskrifter fick ett stort inflytande över väckelserörelsernas fortsatta utveckling. E.Sundström skriver: "Postgångens förbättring hade ökat möjligheterna att utge periodiska skrifter samtidigt som folkets läskunnighet ökade efterfrågan på sådana. Man finner här en sociologiskt ytterst intressant samtidighet mellan de tekniska kommunikationsmedlens förbättring och den snabba spridningen av ett nytt normsystem". Sundström,E.,1952,69. Se även ibid.,67,70,95 samt Holmquist,Hj.,1952,77ff.

9) 1860 hade baptismen 95 församlingar med 4.300 medlemmar och utgjorde den egentliga fri-församlingsrörelsen i Sverige. Westin,G.,1956,47.

10) Gustafsson,B.,1968,209.

11) Gustafsson,P.E.,1963,34; Gustafsson,B.,1968,210.

1) Åberg,G.,1972,84. Jmf. Rundbäck,K.A.,1928,37ff.; Palmqvist,E.,1945,187ff.

2) Palmqvist,E.,1945,130ff. Jmf. Gustafsson,B.,1968,184. Hj.Sundén tolkar detta fenomen som en revolt mot den religiösa och politiska överheten. "I den tidens patriarkaliska samhälle, där husagan ännu var lagfäst, ger oss en sådan notis (om att flertalet utgjordes av

... i syfte att, på samma gång den bleve en borgen för yttre ordning och lärans renhet, även genom meddelande av yttre kallelse åt begåvade lekmän söka regelbinda deras dittills obundna och okontrollerade verksamhet.³⁾

Att syftet inte bara var defensivt utan i hög grad offensivt skulle snart visa sig. I den första verksamhetsberättelsen, från 1854, säges syftet vara

...att kalla och utsända tjänliga kolportörer att både muntligen och med dem av sällskapet tillhandahållna Biblar och Traktater, inom ett visst område söka verka till väckande och underhållande av kristligt liv.⁴⁾

Att kolportörerna mer och mer blev förkunnare var dock utöver vad initiativtagaren tänkt sig, vilket medförde att K.W. Almqvist redan 1856 lämnade sin ledande post.⁵⁾

1856 övertogs ordförandeposten av häradshövding T.H. Odenocrants, vilken höll ett fast grepp om verksamheten i trettio år, till 1886. Samtidigt som aktiviteten på hemmaplanet tilltog, skedde också en ökning av intresset för mission i andra länder. Detta ledde fram till att Traktatföreningen ombildades till Jönköpings Missionsförening år 1861.⁶⁾

Vilken inriktning fick då den religiösa rörelse, som senare skulle bli Svenska Alliansmissionen, under sina första sex år? Inriktningen kan betecknas som lågkyrklig med en klar luthersk förankring. Det mest markanta inflytandet kom härvid från C.O. Rosenius. Rosenius' inflytande märks dels genom den allmänna spridning som *Pietisten* hade i Jönköpingsbygden,⁷⁾ dels genom att Rosenius var Odenocrants' andlige lärofader och personlige vän, vilken tillfrågades om råd vid flera tillfällen då viktiga beslut skulle fattas.⁸⁾ Odenocrants hade dessutom ett mycket starkt personligt inflytande över händelsernas utveckling.⁹⁾ Av intresse i detta sammanhang är också att två av sällskapets tre först utgivna traktater hade Rosenius som författare.¹⁰⁾

Den del av Rosenius' undervisning, som på ett tydligt sätt får nedslag hos både Odenocrants och övriga medarbetare inom sällskapet, är den starkt

kvinnor och unga flickor; vår anm.) en icke oväsentlig upplysning om de psykologiska drivkrafter av tydligen kompensatorisk art, som i de individuella fallen låg bakom fenomenen". Sundén, H., 1971, 157. Se även Gustafsson, P.E., 1963, 46-49.

3) Rundbäck, K.A., 1928, 41. Almqvist tillhörde som student i Uppsala kretsen kring L.W. Henschen. Gustafsson, B., 1968, 209.

4) Enligt Åberg, G., 1972, 11.

5) Ibid., 21, 86. Almqvist verkade senare i 1862/63 års riksdag för en hårdare kontroll av predikoverksamhet av lekmän. Se Westin, G., 1963, 85f.

6) Åberg, G., 1972, 21ff.

7) Jmf. Sundström, E., 1952, 70f.

kristocentriska s.k. objektiva försoningsläran.¹¹⁾ Denna syn på Kristi korsdöd betonar Kristi verk som en *satisfactio vicaria*, i vilken frälsaren genom sin död beredde möjlighet till försoning en gång för alla i det att "Han" avvände Guds vrede mot syndaren. Ett annat drag, vilket för övrigt var gemensamt för hela den nyevangeliska rörelsen, var betoningen av att varje individ personligen måste motta försoningen genom tro för att bli delaktig av Kristi frälsningsverk. Som ett religiöst arv bör även nämnas betoningen av Bibelns ord som nådemedel, varvid betonades den enskildes tillägnelse av detta Ord.¹³⁾

5.2.2. Perioden 1861-1886

Under initialskedet hade sällskapet endast två anställda kolportörer, varav den ene slutade sin formella bindning till organisationen redan 1855. Efter ombildningen 1861 steg antalet kringresande kolportörer kraftigt. Sammanlagt anställdes 17 ordinarie eller extra ordinarie predikanter under Odenocrants' tid.¹⁾ Så gott som samtliga av dessa hade sina sociala rötter på landsbygden i Jönköpings närhet. När de antogs som predikanter, hade ledningen grundligt försäkrat sig om att de på ett rätt sätt kunde representera föreningens läromässiga linje. Det första krav som därvid uppställdes var att vederbörande skulle äga en "djup och fortfarande livlig känne- dom av sitt eget syndafördärv samt en levande erfarenhet av Kristi förlåtande kärlek".²⁾

Predikanterna blev efter hand alltmer förkunnare och spridningen av literatur blev en andrahandssak. Det bör dock påpekas att SAM:s predikanter aldrig helt släppt litteraturspridning såsom en del av sin verksamhet. Under den här diskuterade perioden såldes främst *Nya Testamentet*, *Psaltaren* samt *Dagens Lösen* vid sidan av spridningen av en rad traktater.³⁾ Det budskap predikanterna bar fram i sin förkunnelse var starkt färgat av nyevangelismens synd-nåd-schema och *ordo salutis* såsom denna "ordning" framförts av Rosenius.⁴⁾

8) Åberg, G., 1972, 21, 39f., 56, 97, 104f. Jmf. Hägg, F., 1953, 14.

9) Detta förhållande gav Rosenius även ett indirekt inflytande över rörelsen, vilket senare skulle få viss betydelse, Se Åberg, G., 1972, 29, 86ff., 117; Gustafsson, P. E., 1963, 385.

10) Enligt Hägg, F., 1953, 35f.

11) Se Sjögren, P.-O., 1967, 389ff. I detta tidiga skede var Rosenius' auktoritet tämligen oomstridd. Under Waldenströms inflytande skulle dock denna teologiska syn ställas under intensiv debatt under 1870- och 80-talen för att senare åter följa den rosenianska linjen. Jmf. Åberg, G., 1972, 39f., 138.

12) Johansson, A., 1936, 171f., 193f., 253.

13) Rosenius, C. O., 1956, 81f., 141f. et pass. Jmf. uttrycket "öva Ordet". Ibid., 45.

Jönköpings Missionsförening stöddes av ett växande antal s.k. biträdesföreningar. Dessa bidrog med offermedel till missionskassan, vilken i sin tur underhöll predikanterna och ett antal missionärer. Den yttre missionen bedrevs ännu en tid i form av underhåll till missionärer inom andra rörelser. Biträdesföreningarna fick i gengäld regelbundna besök av de kringresande predikanterna, vilka reste enligt centralt uppgjorda resplaner.⁵⁾

Då P.P. Waldenström under 1870-talet tog avstånd från *satisfactio vicaria*-tanken och därtill utvecklade en alltmer separatistisk församlingssyn, skapade detta en spänning i förhållandet till jönköpingsföreningen. Förhållandet mellan Waldenström och ledningen för Jönköpings Missionsförening hade fram till den s.k. trefaldighetspredikan 1872 präglats av samförstånd och samarbete.⁶⁾ Den spänning som Waldenströms förkunnelse skapat och vilken förstärktes genom bildandet av Svenska Missionsförbundet, påverkade Jönköpings Missionsförenings inre arbete i det att dess tidigare hållning på flera punkter började ifrågasättas av dess egna medlemmar.⁷⁾ Odencrants' period slutade med ett decennium av inre spänning mellan två grupper, å ena sidan den majoritet inom predikantkåren som sympatiserade med Waldenströms frikyrkliga linje och å andra sidan en betydande grupp medlemmar som hade kyrkligt roseniansk prägel. Denna skiljelinje gick rakt igenom predikantkår, styrelse och biträdesföreningar.⁸⁾ Åtskilliga biträdesföreningar var efter 1878 anslutna både till Svenska Missionsförbundet och Jönköpings Missionsförening.

5.2.3. Perioden 1886-1919

Ledare för Jönköpings Missionsförening, d.v.s. ordförande, blev nu prästmannen K. Palmberg. Han ledde föreningen fram till 1911. Det ur vår synpunkt viktigaste under denna period är den betydelse som F. Fransson kom att få. Fransson var svensk-amerikan och arbetade inom Skandinaviska Alliansmissionen i USA med syftet att sända ut ett stort antal missionärer,

1) Åberg, G., 1972, 47f.

2) Ibid., 49f.

3) Ibid., 52.

4) Härvid markeras tre steg i den troendes utveckling: den lagiska fasen, den evangeliska fasen samt helgelsen. Övergången från lagisk till evangelisk fas sker då individen i tron griper om det försoningsverk som fullbordats 1800 år tidigare. Jmf. Åkerberg, H., 1975, 53-65.

5) Åberg, G., 1972, 25-29, 80f.; 1980, 99ff.

6) Om ett vänskapsfullt förhållande mellan P. Waldenström och T.H. Odencrants vittnar att Waldenström innan han offentliggjorde sin kända trefaldighetspredikan 1872 sände över denna i korrektur för konsultation och korrektion. Gustafsson, P.E., 1963, 387.

7) Åberg, G., 1972, 104, 113-116.

8) Ibid., 108f., 117. Se även Gustafsson, P.E., 1963, 375ff.

främst till Kina. Under 1890-talet gjorde han flera resor för att värva missionärer och skaffa understödjare för Hudson Taylors kinamission.⁹⁾ I Jönköping fick han i samarbete med ledarna inom missionsföreningen år 1900 till stånd en särskild avdelning under den amerikanska organisationen. Det nya låg i att föreningen genom detta steg påtog sig ansvaret för en egen yttre mission, ett steg som föregicks av stor vanda och som fick långtgående följder för den fortsatta utvecklingen genom att yttre mission kom att ställas i fokus.¹⁰⁾ Avdelningen för yttre mission tog sig år 1913 namnet Svenska Alliansmissionen och 1919 bildades även en formell enhet av inre och yttre mission under det gemensamma namnet Svenska Alliansmissionen.¹¹⁾

Franssons betydelse för utvecklingen ligger främst i ändringen av verksamhetsinriktningen i det att Jönköpings Missionsförening blev indragen i en extensiv yttre mission i Kina, Indien och Sydafrika, men även i att föreningen fick närkontakt med vad Åberg kallat "en reformert kristen med huvudsakligen Jesu andra ankomst och yttre mission i blickpunkten."¹²⁾ Till detta kommer att han var baptist, även om hans dopsyn inte hade någon framträdande plats i hans förkunnelse eller övriga agerande. Vad beträffar dopsynen blev det relativt många av missionärerna som kom att omfatta en baptistisk dopsyn, men detta torde mer bero på förhållandena på missionsfälten än på Franssons personliga inflytande.¹³⁾ Både betoningen av yttre mission och det eskatologiskt apokalyptiska perspektivet fick stort genomslag och kom genom Fransson att bli viktiga element i den religiösa traditionen.¹⁴⁾ De båda elementen i förening gav åt den missionerande förkunnelsen, både på missionsfälten och i hemlandet, en karaktär av brådskande angelägenhet, ett drag som lät sig väl förena med nyevangelismens försoningsförkunnelse som ett "brådskande" budskap.¹⁵⁾

9) Hägg, F., 1953, 116f.; Åberg, G., 1980, 128f.

10) Åberg, G., 1972, 148ff., 185. Om bönsens plats i styrelsens beslutsprocess i denna fråga vittnar följande. Dess ordförande, Hagberg, berättar: "Där stod en liten bävande och fruktande grupp omkring missionär Fransson. Företaget syntes dem halvt för vågat och äventyrligt, och det fanns nog mera tvivel än tro i deras hjärtan. Hos missionär Fransson däremot fanns tro för dem alla. Sedan vi böjt knä inför Gud och utgjutit för honom både vår fruktan och vår bön att han ville klart visa sin vilja, och särskilt missionär Fransson bedit så brinnande och personligt, så vi kände, att han talade ansikte mot ansikte med Gud och förnummo i vårt innersta Guds tydliga närvaro, blevo vi tröstade och styrkta i vår ande och gävo löften att med Guds ledning och hjälp åtaga oss detta uppdrag. Det var en högtidsstund av allra djupaste slag, som säkerligen aldrig kommer att förgätas av någon i bland oss." Rundbäck, K. A., 1928, 175. Jmf. Palmqvist, E., 1947, 170ff.; Hägg, F., 1953, 116-119.

11) Åberg, G., 1972, 195-205; 1980, 127-133; Wikström, S., 1982, 53.

12) Åberg, G., 1980, 267. Hur beteckningen "reformert" bör tolkas är oklart. Fransson uppträdde inte med en klart profilerad teologi med undantag för hans lära om parusien. Han tycks ha varit mer inriktad mot praktisk handling än mot teologisk analys. Jmf. Linge, K., 1951, 158;

Perioden avslutades med den betydelsefulla sammanslagningen av Jönköpings Missionsförening, Jönköpings Kristliga Ungdomsförbund och Svenska Alliansmissionen. Händelsen markerade ett viktigt steg i riktning mot självständighet gentemot både Svenska Kyrkan och andra religiösa rörelser, främst mot Svenska Missionsförbundet och mot Evangeliska Fosterlandsstiftelsen.¹⁶⁾ Den inre spänningen mellan en lågkyrklig-roseniansk riktning å ena sidan och en frikyrklig-waldenströmsk å andra sidan, vilken förelåg efter 1870-talet, hade nu komplicerats med ytterligare en riktning – en baptistisk, starkt eskatologisk strömning.¹⁷⁾ Det som ändå band rörelsen samman var en gemensam strävan att tona ner de frågor som skilde och istället koncentrera kraften på förkunnelsen om försoningen samt på arbetet för en expanderande yttre mission, en strävan som endast lyckades till en del. En annan sammanhållande faktor kan eventuellt ses i den plats bönen tilldelats inom samfundet från denna tid. Att hänvisa till bönen som ett alternativ till debatt har inom denna rörelse ofta uppfattats som en god kristen hållning.¹⁸⁾

5.2.4. Perioden efter 1919

Tiden omkring 1919 innebar en konsolideringsfas för Svenska Alliansmissionen. Föreningarna hade i ökande omfattning börjat praktisera eget nattvardsfirande och gudstjänster började i allt större utsträckning hållas på söndagar klockan elva. En gradvis övergång från kringresande predikanter till lokalpredikanter hade ägt rum så att flertalet förkunnare år 1919 var lokalt stationerade.¹⁾ Efter 1919 började benämningen förening bytas mot församling och församlings- samt det frikyrkliga medvetandet ökade.²⁾ År 1919 inrättades dessutom SAM:s bibelinstitut, senare kallat Evangeliska skolan och därefter Missionsskolan.³⁾ Denna skola har genom åren haft stor normerande betydelse för lärotraditionen inom samfundet. Samfundet fick även

Palmqvist, E., 1947, 244.

- 13) Missionärerna kom till miljöer där barndop ej existerade och där dopet blev en bekännelsehandling för dem som kristnats. Dessutom torde de influerats av andra missionsorganisationers teologi på missionsfältet. Jmf. Åberg, G., 1980, 168.
- 14) Fransson tycks ha varit helt uppfylld av tanken på Jesu återkomst. Vid så gott som varje framträdande har detta tema haft en framskjuten plats. Dessutom gjorde han vissa djärva spekulationer om tidpunkten för denna händelse, vilket tydligen skadat hans anseende till en del. Åberg, G., 1980, 267ff.; Palmqvist, E., 1947, 216ff.; Linge, K., 1951, 157ff.
- 15) Jmf. Åkerberg, H., 1975, 53 "Mot föreställningen om den bidande tron i pietismen ställer evangelismen fram ett 'brödskande' budskap. Det gäller att skynda, 'gå raka vägen till Jesus'. Denna ivriga förkunnelse grundas på evangelismens förnyelse av ortodoxins *satisfactio vicaria*-uppfattning".
- 16) Åberg, G., 1972, 207ff.; 1980, 143, 204, 285.
- 17) Åberg, G., 1972, 184ff.; 1980, 133.

samma år en egen tidning, *Trosvitnet*,⁴⁾ vilken övertagits från Skandinaviska Alliansmissionen, samt ett eget bokförlag. Konsolideringen tog sig även uttryck i tillsättning av missionsföreståndare/missionssekreterare samma år. 1924 inköptes en större fastighet i Jönköping för att rymma den nya administrationen.

Under ytan fanns dock även efter 1919 brytningar mellan olika grupperingar och fromhetstyper. De två ledande "tjänstemännen", missionsföreståndare A. Thomander och sekreteraren för yttre missionen, A.P. Franklin, var knappast representativa för den lågkyrkliga linje som dittills varit självklar och som kraftfullt drevs av ordföranden, K.A. Rundbäck. Båda hade istället en öppen attityd till den radikala frikyrkligheten och inte minst till den nya expansiva pingstväckelsen.⁵⁾ Franklin hade själv, redan 1908, haft en egen pingstupplevelse och hade därtill en baptistisk dopsyn.⁶⁾ Den spänning som här kom i dagen medverkade till både Thomanders och Franklins avgång från sina tjänster. Denna konfrontation orsakade reaktion bland vissa grupper inom samfundet, inte minst inom missionärskåren, där man från flera håll deklarerade sin religiösa värdegemenskap med i synnerhet Franklin. Arbetarkåren inom den inre missionen tog dock i stort sett, parti för Rundbäck och den lågkyrkliga linjen.⁷⁾

Denna brytning har för vår undersökning betydelse i två avseenden. Det blev tydligt att det även inom Svenska Alliansmissionen fanns sympatier för Franklins fromhetstyp. Från flera håll, inte minst från missionärskåren, kom vittnesbörd om religiösa erfarenheter av karismatisk karaktär.⁸⁾ Brytningen hade betydelse också i det avseendet att det här ej gällde enbart enskilda frågor såsom dop eller församlingssyn utan själva relationen mellan Gud och människa, det religiösa livets upplevelseinnehåll.

Beträffande dopsyn började den tidigare självklara lutherska teologin att på en del punkter ifrågasättas på 1920-talet, för att omkring 1930 bli ett läromässigt problem för samfundet.⁹⁾ Frågan blev även en konflikt mellan generationerna genom att flera yngre predikanter, bl.a. den blivande

18) Jmf. not 10 ovan. Se även Rundbäck, K.A., 1928, 121.

1) Åberg, G., 1980, 81; Hägg, F., 1953, 105, 142.

2) Åberg, G., 1980, 143.

3) Ibid., 75ff. Se även Hägg, F., 1953, 193, 200f.; Wikström, S., 1982, 54.

4) Hägg, F., 1953, 174, 194.

5) Åberg, G., 1980, 39, 64ff. Ej enbart fromhetstyp eller andra personliga faktorer spelade in i Franklins respektive Thomanders avgång efter kort tid. Deras inflytande som "tjänstemän" hotade att rubba den gamla ledningsprocessen där ordföranden hade den centrala rollen.

6) Ibid., 169ff.

missionsföreståndaren Knut Svensson, både lärde och praktiserade vuxen-dop.¹⁰⁾ Ordföranden, K.A. Rundbäck, gick i spetsen för den lågkyrkliga linjen. Efter denna något tillspetsade situation i dopfrågan har medlemmarna och pastorskåren efter hand lärt sig att leva med en dubbel dopteologi på så sätt att båda riktningarna finns sida vid sida inom pastorskår och lokala församlingar på liknande sätt som inom Svenska Missionsförbundet. Det finns ingen god statistik på hur SAM-medlemmarna står i dopfrågan idag, men Åberg uppger "att den procentuella andelen troendedöpta /---/ ökat högst väsentligt - till femtio å sextio procent i vissa fall".¹¹⁾

Ett närmande till och ett eventuellt uppgående i Svenska Missionsförbundet är en fråga som periodvis har aktualiserats. Vi har tidigare nämnt att en majoritet av predikanterna under 1870-80 talen var välvilligt inställda till Missionsförbundet och dess grundare. Hindren var då missionsföreningens bundenhet vid den lågkyrkliga linjen samt Waldenströms specifika försoningslära.

Nästa gång frågan på allvar väcktes, drevs den av ordföranden själv, K. Palmberg.¹²⁾ Detta är anmärkningsvärt med tanke på att Palmberg själv var komminister i Svenska Kyrkan. Han var även under en följd av år aktiv både inom jönköpingsföreningen och Missionsförbundet. Så var förhållandet även med en rad predikanter. Åtskilliga biträdesföreningar var dessutom dubbelanslutna, vilket redan ovan påpekats. Förslaget avvisades även denna gång, men väcktes på nytt 1928, då såsom en invit från Missionsförbundet - dock med samma resultat.¹³⁾ Denna gång kunde dock inte SAM på samma sätt som tidigare hänvisa till SMF:s alltför radikala frikyrkliga framtoning, eftersom SAM självt tagit steget fullt ut. I stället blev det ett nytt argument som fördes fram. SMF ansågs inte ha samma bibelsyn som SAM. En modernistisk, bibelkritisk uppfattning ansågs ha vunnit insteg i Missionsförbundet.¹⁴⁾ När D. Hedegård 1941 lämnade Missionsförbundet och tillträdde tjänsten som rektor för Alliansmissionens Evangeliska Skola, var motiveringen att han ansåg de båda samfunden stå på olika linjer beträffande evangeliets grundsanningar och Bibelns auktoritet.¹⁵⁾ Denna övergång vidgade klyftan mellan de båda samfunden.

7) Ibid.,173,175f.

8) "Våra missionärer var vår missions pingstväänner" KC:MII,2-4.

9) Åberg,G.,1980,180ff.

10) Ibid.,190.

11) Ibid.,202. Åberg refererar till en 1976 gjord enkät, vilken har relativt svag tillförlitlighetsgrad. Åberg reserverar sig för denna svaghet.

12) Åberg,G.,1972,152ff.,162ff.

Under de sex år som David Hedegård förestod Evangeliska Skolan och samfundets pastorsutbildning, fortsatte han sin kamp för bibelordets auktoritet i oförminskad omfattning.¹⁶⁾ Genom sin ställning och personliga auktoritet hade han under dessa år, och även efter anställningens upphörande, ett stort inflytande över SAM i lärofrågor, i synnerhet beträffande bibelsynen. Bibeln framhölls på ett programatiskt sätt såsom i varje detalj varande direkt inspirerad av Gud. Hedegård betonade inte endast synen på Bibeln utan lika energiskt bruket av den. Detta bruk måste, enligt Hedegård, ledsagas av bön ty, säger han, "vårt hjärta som av naturen är tillstängt för Gud, upplåter sig för honom allenast då vi bedja".¹⁷⁾ Bibelläsning och bön utgör således, enligt Hedegårds framhållande grundelementen för ett kristet liv.

Beträffande hans inflytande på SAM:s gängse teologi skriver Åberg följande:

Även om Hedegård under relativt kort tid stod direkt i Svenska Alliansmissionens tjänst, synes hans insats i detta avseende inte kunna överskattas. I hans undervisning och förkunnelse kände Alliansmissionens ledning, förkunnare och missionsfolk igen den lära om försoningen, som utmärkt organisationen alltifrån dess början. Hans verksamhet inom Alliansmissionen synes ha inneburit en förstärkning och framför allt en teologisk precisering av synen på försoningen.¹⁸⁾

Hedegård medförde således ingen omorientering av traditionen utan snarare en fördjupning av den tidigare kursen. Då han lämnade SAM skedde detta utan motsättningar beträffande dessa grundläggande frågor.

Den sjutton år långa period, då SAM stod under Knut Svenssons ledning,¹⁹⁾ medförde inte heller någon väsentlig förändring om man bortser från dopfrågan. Perioden kännetecknades på riksplanet av en rad ekumeniska strävanden, och SAM började, om än med viss försiktighet, etablera kontinuerliga kontakter med övriga frikyrkor i landet. Dessa kontakter torde ha medfört en rad religiösa impulser av varierande slag, men impulserna är

13) Åberg, G., 1980, 210ff.

14) Ibid., 216f., 266, 272ff.

15) Ibid., 71, 216, 233, 245. Se även Hedegård, D., 1955, 9ff.

16) Åberg, G., 1980, 247.

17) Hedegård, D., 1955, 54. Hur bruket av Bibeln och bönen förenades på ett mycket konkret sätt i Evangeliska Skolans vardag berättar Hedegårds f.d. elev Stig Wikström för oss. Det hände upprepade gånger att undervisningen spontant inställdes en halv dag för att ge utrymme åt bön för någon speciell sak. (Muntlig källa).

18) Åberg, G., 1980, 280.

19) Perioden 1953-70.

dock omöjliga att spåra i samfundets djupare medlemsskikt. Den hållning som SAM intog officiellt, sammanfattad i orden "samfundstrohet och samarbetsvilja",²⁰⁾ visar att SAM uppfattat sin egen tradition som given av Gud, och att den därför bör bevaras i "trohet" i kontakten med de övriga samfunden.

5.3. TRADITIONSBÄRARNAS OCH TRADITIONSFÖRMEDLINGEN

Individer som vuxit upp i samma tradition kan likväl ha tillägnat sig denna på olika sätt. Skillnaderna är bl.a. beroende av att individerna mött traditionen, inte som helhet, utan genom de representanter som de råkat komma i kontakt med på de platser där de varit bosatta. Först i ett senare skede i livet erhåller individen förmåga att uppfatta övergripande mönster. Till detta kommer att varje individ varseblir sin omgivning på ett selektivt sätt, en process vilken styrs av tidigare personliga erfarenheter samt av personliga egenskaper.¹⁾

Av detta skäl är det väsentligt för oss att försöka skilja traditionens makronivå från dess mikronivå.²⁾ På makronivån försöker vi beskriva Svenska Alliansmissionens religiösa tradition i stora och generella drag, vilket är huvudsyftet med detta kapitel. Mikronivån, å andra sidan, utgöres primärt av de traditionselement som den enskilde individen själv kommit i kontakt med. Eftersom vår undersökning innefattar en analys av ett antal individer med hänsyn tagen till dessas förhållande till sin tradition, måste traditionen i första hand betraktas utifrån dess mikroperspektiv. Psykologisk analys av den enskilda människans möte med en religiös tradition är endast möjlig utifrån de traditionselement individen faktiskt kommit i beröring med.³⁾ Den övergripande och generella beskrivningen av traditionen fyller funktionen av att utgöra en totalitet till vilken den lokala religiösa traditionen kan relateras. Den lokala traditionssituationen står därmed självfallet i ett beroendeförhållande till samfundstraditionen som helhet.⁴⁾

Dessa två nivåer representeras av olika kategorier traditionsbärare. Då vi betraktar traditionsförmedlingens process från mottagarens håll, finner vi det naturligt att skilja på tre kategorier utifrån dessas relativa direkta inflytande över traditionsmottagarna.

20) Detta uttryck formulerades av Knut Svensson och återfinns bl.a. i det ekumeniska dokumentet *Gemensam väg*, 1968, 83f.

1) Åkerberg, H., 1981a, 45f. Sundén, H., 1971, 215; 1974a, 100f.

2) Åkerberg, H., 1981a, 44f. Jmf. Honko, L., 1973, 55f.

3) Lewin markerar att det är inte existensen av en företeelse i sig som är psykologiskt intressant utan att den existerar för subjektet. Lewin, K., 1936, 24ff.; 1951, 240. Jmf. Honkos distinktion mellan individens "effektiva miljö" och "totala miljö". Honko, L., 1981, 19.

- A. Den primära gruppen kan kallas "direkt traditionsförmedlande". Gruppen utgörs av personer och traditionselement, vilka individen kommer i direkt, ofta kontinuerlig eller återkommande, kontakt med. Denna kan antas ha stor betydelse för individens religiösa utveckling. Exempel på personer inom denna grupp är anhöriga samt lokala ledare i församlingen.
- B. Den "indirekt traditionsförmedlande gruppen". Denna utgörs av personer och traditionselement, vilka är mera perifera och sporadiska för mottagaren. Gruppen har stor betydelse för den lokala traditionens utformning, men når mottagaren främst via grupp A. Exempel på personer inom denna grupp är pastorer och missionärer.⁵⁾
- C. Samfundets ledning. Denna grupp utgörs av traditionens beslutsfattare såsom styrelseledamöter och officiella företrädare. Dessa påverkar den religiösa traditionen genom sitt inflytande på policyfrågor och strukturella frågor, men berör traditionsmottagaren endast på ett perifert sätt via grupperna A och B.

Dessa kategorier och traditionsnivåer kan naturligtvis inte strikt hållas isär. Grupp A representerar i första hand traditionens mikronivå, medan grupperna B och C representerar i första hand dess makronivå. Individen möter sannolikt någon eller några personer ur grupperna B och C, vilka då bör inräknas i grupp A. För den enskilde individens religiösa utveckling utgör grupp A den i särklass viktigaste påverkande faktorn.⁶⁾

Det sätt på vilket traditionsbärarna influerat den enskilde är för oss en central fråga. Om vi i huvudsak inriktar oss på tiden efter 1919 finner vi följande allmänna mönster.

Predikanterna, vilka kan uppdelas i grupperna resepredikanter och lokala pastorer, är viktiga traditionsbärare genom sin förkunnelse. Vid sidan av förkunnelsen har dessa bedrivit - vilket fortfarande sker - en omfattande försäljning av kristen litteratur samt kontaktverksamhet i hemmen.⁷⁾ De kringresande predikanterna har i regel varit hänvisade till medlemmarnas gästfrihet vad beträffar mat och husrum, vilket medfört att många hem fått personlig kontakt med och i många fall starka religiösa impulser genom dessa förkunnare.⁸⁾

Missionärerna har under sina hemmavistelser från sina respektive missionsfält företagit resor till församlingarna för att predika och hålla missionsföredrag. Även missionärerna har besökt hemmen under dessa sina resor i hemlandet. Denna kategori traditionsförmedlare har influerat många,

4) Beroendeförhållandet mellan traditionens makro- och mikronivå är självklart ömsesidigt.

5) Se Åberg, G., 1980, 80.

6) Clark, W. H., 1971, 82f., 86, 91. Jmf. Hartman, S.-Pettersson, S., 1980, 34-36; Henricsson, M., 1973, 45f.

7) Angående predikanternas arbetsuppgifter har SAM:s styrelse uttalat sig så: "Missionsarbetet i form av evangelii förkunnelse, hembesök och samtal med människor om deras själar

inte minst de unga, genom sina dramatiska och åskådliga skildringar av det religiösa skeendet på missionsfälten. Till detta kommer att missionärskåren i relativt stor utsträckning skrivit böcker och rapporter i samfundstidningen, vilka använts både till privat läsning i hemmen och till högläsning vid olika typer av sammankomster.⁹⁾

Litteraturens ingång i hemmen har varit en viktig traditionsförmedlande faktor genom hela SAM:s historia. Sedan 1919, då samfundet startade eget bokförlag, har c:a 200 titlar producerats.¹⁰⁾ Sedan samma år har även tidskriften *Trosvitnet*, senare kallad *Tro*, varit samfundets officiella språkrör. Denna utkommer med ett nummer per vecka och når flertalet hem inom samfundet. Innehållet i både tidskrift och litteratur har genom åren haft en stark inriktning på "uppbyggelse", mission och evangelisation.

Gudstjänster och möten har i regel ägt rum på söndagen klockan 11, alternativt senare på dagen beroende på att flera församlingar haft gemensam pastor. Dessutom har samlingar under någon vardagskväll varit vanligt förekommande. De flesta församlingar (alternativt kretsar av församlingar) har genom åren haft återkommande serier med möten, då man samlats näst intill varje kväll under en, två eller kanske tre veckor. Syftet med dessa "seriemöten" har varit att genom en speciell kraftsamling försöka föra människor fram till en religiös avgörelse.¹¹⁾ Vid dessa tillfällen har församlingen ofta varit i en viss anspänning och förväntan. Förutom dessa s.k. väckelse-serier har flertalet församlingar då och då haft speciella serier av sammankomster, då syftet varit att erhålla en fördjupad bibelkunskap, s.k. bibelstudieveckor. Vid dessa koncentrerade serier av möten har i regel någon gästande talare anlitats.

Inom Svenska Alliansmissionen har ytterligare en typ av möten spelat en viss roll, nämligen de regelbundet återkommande centrala konferenserna i Jönköping. Dessa samlar fortfarande relativt stora grupper medlemmar från olika orter inom samfundets verksamhetsområde. Vid dessa tillfällen framträder sedan gammalt samfundets ledare och förkunnare, inklusive missionärer.

frälsning samt spridandet av missionssällskapets böcker och skrifter bör få äga missionsarbetarens hela tid och kraft under resorna". Protokoll 1927.04.27 § 12. Enl. Åberg, G., 1980, 80.

8) Se exempelvis MD:MI,1,2. De resande predikanterna utför idag främst koncentrerade seriemöten, s.k. väckelsemöten eller bibelstudieveckor. Den s.k. resepredikantverksamheten, vilken innefattade regelbundna men korta besök i de olika församlingarna enligt uppgjorda resplaner, har successivt avvecklats.

9) Vid genomgång av bokförlagets samlade produktion visar det sig att c:a 1/3 i huvudsak behandlar den yttre missionens arbete.

10) Enligt bokförlagets eget register.

Ofta kallas även talare från andra samfund, vilka anses stå SAM:s tradition nära. Dessa återkommande samlingar i Jönköping har sannolikt bidragit till ökad religiös konformitet inom samfundet och mellan de tre ovan nämnda grupperna traditionsförmedlare.¹²⁾

I viss omfattning har de enskilda församlingarna även s.k. bönemöten. Detta är dock inte allmänt. Dessa sammankomster är relativt enkla och informella och äger ofta rum i någon sidolokal i missionshuset. Det centrala i denna typ av sammankomst är den gemensamma bönen för församlingens olika angelägenheter. Efter det att de församlade sjungit någon sång och läst någon bibeltext går de över till bönemomentet. Detta sker i regel så att alla församlade erbjudes tillfälle att efter en informell ordning leda den gemensamma bönen.

Speciell verksamhet för barn och ungdomar har sedan länge haft en framskjuten plats i församlingarnas arbete. Förutom den allmänt förekommande söndagsskolan startades efterhand lokala ungdomsföreningar. Dessa var i det tidiga skedet särskilt inriktade mot tonåringarnas behov av gemenskap och religiös vägledning.¹³⁾ Efterhand har även barnarbetet fått en fastare struktur. I denna verksamhet möjliggjordes redan tidigt en effektiv socialisation in i församlingens gemenskap och värderingar. I slutet av 1920-talet började ungdomsarbetet även använda sig av lägerverksamhet¹⁴⁾, en arbetsform som kontinuerligt utvecklats och idag omspanner olika lägertyper för en rad olika grupper inom barn- och ungdomsarbetet.¹⁵⁾ Lägren har ofta inneburit tillfällen till gemensam bön, religiös rådgivning och religiös avgörelse.

I hemmen förekommer som regel dagliga enkla kulthandlingar i form av gemensam andakt, morgonbön eller aftonbön. Man läser då tillsammans ett stycke ur någon andaktsbok och/eller en text ur Bibeln. Därefter följer ett bönemoment, vilket ledes av någon av föräldrarna, eventuellt av flera familjemedlemmar. Man beder för de dagliga händelserna, för anhöriga, för församlingen, för missionen etc. Dessa gemensamma andaktsmoment i hemmen synes dock visa en tendens att avta för att övergå i privat andakt, en utveckl-

11) Beträffande termen 'avgörelse', se kap.3.3.6.

12) Åberg,G.,1980,98f.

13) Ibid.,111ff.

14) Wilson,C.,1975,20-24.

15) Under år 1983 hölls sammanlagt 12 scoutläger med 3.200 deltagare samt en rad tonårsläger med sammanlagt 625 deltagare i SAU:s regi. Utöver detta har lägerverksamhet genomförts i regional eller lokal regi för både barn och ungdomar. Även en del av den allmänt förekommande konfirmationen (i regel kallad bibelskola) sker årligen i lägerliknande former. Årsberättelse för Svenska Alliansmissionens Ungdom 1983; Årsbok,SAM:s,1984.

ling som sannolikt är influerad av ett växande engagemang i olika uppgifter utanför hemmet för familjens samtliga medlemmar.

Ett gemensamt drag i samtliga kultmoment inom SAM är att dessa i hög grad, för att tala med Briem, är inriktade på "att väcka och stärka fromhetslivet hos de enskilda individerna". Dess uppgift är att "påverka människorna, att deras inre förändras, så att den för gudsupplevelsen nödvändiga andaktsstämningen väckes".¹⁶⁾

5.4. TRADITIONENS KORPUS

Vilka är de bärande elementen i Svenska Alliansmissionens religiösa tradition? Det är svårt att ge en uttömmande och tillförlitlig bild av samfundets lärotradition, då en systematisk undersökning av denna saknas och då någon mera explicit bekännelseskraft ej föreligger. Den historiska forskning som hittills genomförts är, beträffande detta perspektiv, ganska fragmentarisk eller belyser organisationsutvecklingen mera än den ideologiskt-sociologiska utvecklingen.

5.4.1. Bibelsynen

Den bibelsyn, som D. Hedegård gav uttryck för, fanns redan väl förankrad inom SAM innan han tillträdde sin tjänst vid Evangeliska Skolan, om än inte så profilerad.¹⁾ Efter Hedegård har framför allt hans f.d. elev och efterträdare vid missionsskolan, Stig Wikström, på ett nästan lika programatiskt sätt hävdad Bibelns inspiration och auktoritet.

Wikström och andra förkunnare har varit angelägna att knyta inspirationen till bibelordet, inte till bibelordets författare.²⁾ Därmed har man försökt kringgå historiskt-kritiska synpunkter som väckts av en rad teologer och har strikt hävdad att Gud själv utgör garant för att varje ord har en av "Honom" given plats i Bibeln.³⁾ Bibeln anses således äga en "gudomlig auktoritet och ofelbarhet".⁴⁾ Denna dogmatiska inställning i bibelsynsfrågan har medfört en viss tendens att undvika problematisering eller kritisk prövning av bibelsynen.

Den läromässiga synen på Bibeln sammanhänger intimt med undervisningen om Bibelns funktion för det religiösa livet. Härvid motsvaras den starka

¹⁶⁾ Briem, E., 1930, 56; 1933, 251.

¹⁾ I sitt bejakande av kallelsen till rektorstjänsten vid Evangeliska Skolan 1940 uttalade han "en stor lättnad att få komma till en organisation, där man är ense om sin ställning till Guds ord". Enligt Åberg, G., 1980, 233.

²⁾ Wikström, S., 1978, 42ff. Jmf. Hedegård, D., 1955, 64-75.

³⁾ Wikström hävdar här en "biblisk verbalinspiration" gentemot en "mekanisk verbalinspiration".

betoningen av Bibeln som gudomlig uppenbarelse av en lika stark betoning av dess plats i förkunnelsen i allmänhet och i det enskilda andaktslivet i synnerhet.⁵⁾ Ett allvarligt och ingående studium av bibelordet utgör, tillsammans med bönen, det främsta villkoret för religiös tillväxt, för "heligelse" och för gudomlig "ledning". Bibeln betraktas som det främsta "nåde-medlet".

5.4.2. Läran om parusien

Kontakten med Fredrik Fransson kom att medföra bl.a. att läran om Jesu återkomst blev ett markant inslag i lärotraditionen. Franssons förkunnelse innefattade, i linje med den i USA inflytelserike John Nelson Darby, att församlingen skulle ryckas upp till himmelen, Kristus till mötes, innan den stora vedermödan skulle drabba jordens innevånare.⁶⁾ Detta eskatologiskt-apokalyptiska perspektiv, vilket snabbt spred sig till övriga förkunnare och avhandlades i samtalen i hemmen, hade stor förmåga att uppgå i det allmänna medvetandet inom rörelsen.⁷⁾ Budskapet accentuerade vikten av att stå i ett "rätt" förhållande till Gud samt vikten av att "vinna andra människor för Gud medan tid ges". För en del människor, inte minst för barn, medförde budskapet en förväntan, vilken ibland hade ångestladdade undertoner.⁸⁾ Det kunde nämligen lätt inträffa att individer, vilka ej hade full "visshet" om ett "rätt" mottagande av "försoningen", fruktade mötet med Gud eller fruktade att de närmaste skulle ryckas bort, och att man således skulle lämnas ensam kvar. Intensiteten i denna förkunnelse har dock tonats ner efter hand och kan i dag inte påstås ha samma inflytande som för någon generation sedan. Psykologiskt har detta moment i lärotraditionen haft förmåga att skapa förväntan på ett plötsligt och dramatiskt suprahumant ingripande i människans situation. Denna "förväntan på Jesu återkomst" har visat sig skapa affekter av alternativt glädje – eller hotkaraktär, inte minst i de åldrar då traditionstillägnelsen är mest intensiv.

5.4.3. Gudsbild

Det är naturligtvis inte möjligt att lyfta fram en enhetlig, för SAM:s medlemmar gemensam, gudsbild. För flertalet medlemmar torde det vara så att gudsbilden, även om Gud av dessa uppfattas som en levande "verklighet", är

tion". Se Wikström, S., 1978, 42f.

4) Ibid., 41.

5) Ibid., 19ff. Jmf. Hedegård, D., 1955, 46ff.; Wern, P., 1982, 9.

6) Se Åberg, G., 1980, 267.

7) Se t.ex. Hedegård, D., 1947; Skooglund, E.H., 1955, 237ff.; Wikström, S., 1961, 42; Svensson, S.,

ganska oklar och obearbetad ur både teologisk och psykologisk aspekt.⁹⁾ Vi kan dock utifrån medlemmarnas beteenden, d.v.s. utifrån deras handlingar och tal om Gud, dra vissa slutsatser, liksom vi från lärotraditionen kan härleda vissa centrala drag i en generell och kollektiv gudsbild.

I skriften *Evangelium om Jesus*, vilken under c:a tjugo år har använts av flertalet pastorer såsom lärobok i samband med "konfirmationsundervisningen", alltså såsom ett viktigt led i traditionsförmedlingen, framställs Gud med följande tio egenskaper:¹⁰⁾ "Han" är evig, oföränderlig, allsmäktig, allestädes närvarande, allvetande, helig, rättfärdig, trofast, nådig och barmhärtig samt "Han" är kärleken. I bokens fortsatta framställning framgår att två huvuddrag i gudsbilden dominerar kraftigt, nämligen Guds "helighet-rättfärdighet" å den ena sidan och Guds "kärlek-nådighet-barmhärtighet" å den andra.¹¹⁾

Gudsbilden är således kraftigt präglad av spänningen mellan "Guds helighet" och "kärlek". "Heligheten" tolkas i etiska kategorier och avser den absoluta frånvaron från och reaktionen mot "orenhet" och "synd". Det är Guds "helighet" som gör "försöningen" nödvändig. Det är å andra sidan Guds "kärlek" som gör den möjlig. "Frälsning", vilket tolkas som individens personliga mottagande av och upplevelse av "försöningen", erhåller till stor del betydelsen: förklarad fri från skuld och befriad från Guds vrede.¹²⁾ Jesus Kristus uppfattas i linje härmed främst såsom "medlaren" mellan Gud och människa samt som "offerlammet", vilket på ett ställföreträdande sätt drabbats av Guds reaktion mot "synden".¹³⁾ Relationen Gud - människa tolkas således ur ett frälsningshistoriskt perspektiv samt utifrån ett "synd-nåd"-schema.¹⁴⁾

Denna gudsbild harmonierar väl med den gudsbild som möter i samfundets sångböcker *Kristen Lovsång* och *Kristen Ungdomssång*, vilka under c:a 30 års tid haft en central plats i gudstjänster och samlingar. Näst intill samtliga sånger med religiöst innehåll i den senare sångsamlingen är dock hämtade ur den förra, varför vi här endast behandlar *Kristen Lovsång*.¹⁵⁾

Av sångbokens 737¹⁶⁾ sånger är 166 av den karaktären att sångernas huvudinnehåll består av bön. Till dessa kommer ett antal som handlar om

1962, kap. 4; Svensson, K., 1965, 73ff., 123f., 127ff.

8) Detta bekräftas då och då i själavårdande samtal.

9) Jmf. not 1, 2, kap. 8.1.

10) Svensson, S., 1962, 16. Jmf. Svensson, K., 1975, 17f.

11) Svensson, S., 1962, 22-26, 64-68, 88f.

12) Se t.ex. Svensson, K., 1965, 43ff.

bön.¹⁷⁾ Det sätt på vilket Gud tilltalas i bönesången ger oss en bild av hur bönens objekt framställs i den viktiga traditionsförmedling som sker i och genom den gemensamma sången.

Vid analys av de 458 sångversar, vilka kan sägas utgöras av böner och där Gud tilltalas med specifika tilltalsord, finner vi följande mönster.

Tabell 1. Frekvensen av olika markörer för "Gud" i samfundets sångbok.

Tilltalsord:		Ev. tilläggsattribut	
"Gud"	92 ggr.	20 ggr. exempelvis "Klippa" "Store Gud" "Gode Gud"	6 ggr. 4 " 2 "
"Herre"	132 ggr.	19 ggr. i sammankopplingen "Herre Jesus Kristus"	
"Fader"	23 ggr.	3 ggr. "Helige Fader" "Fadershjärta"	2 ggr. 2 "
"Jesus"	182 ggr.	50 ggr. exempelvis "Frälsare" "Kristus" "Guds Lamm" "Mästare"	19 " 5 " 7 " 3 "
"Helige Ande"	19 ggr.		
Övrigt	10 ggr.	"Konung" "Förbarmare" m.fl.	3 " 2 "

Vi finner att då bönen framföres i sångens form innehar markören "Jesus" en dominerande ställning. Denna dominans blir så mycket starkare då vi har skäl att tolka även markören "Herre" såsom i huvudsak syftande på den andra personen i gudomen. Förhållandet till "Jesus" framstår i de ovannämnda bö- nerna som tillitsfullt, såsom en "nära vänskap" eller såsom "tjänande". Markören "Fader" har i bönesångerna relativt låg frekvens.

Vid en jämförelse mellan markörerna för "Gud" såsom dessa framstår i samfundets sångböcker respektive i pilotstudiens resultat finner vi en av- vikelse på en central punkt. I *Kristen Lovsång* finns en kraftig dominans

13) Se t.ex. Svensson, K., 1961; 1965; Wern, P., 1969.

14) Se t.ex. Hedegård, D., 1941, 17ff.; Wern, P., 1969, 11-37. Jmf. Nordlander, A., 1980, 8ff.

15) Denna sångbok togs i bruk 1952 och har alltsedan dess haft en central plats i SAM:s guds- tjänstliv.

16) Innehållet är uppställt efter två principer: (a) ett "frälsningshistoriskt" schema med passionstemat starkt framhävt, (b) ett schema baserat på den enskildes religiösa utveck- ling, där en tänkt nådensordningsutveckling är skönjbar. Jmf. Selander, S.-Å., 1973, 173, 192.

beträffande bruket av markören "Jesus" alternativt "Herre" medan markören "Fader" erhåller låg frekvens. I pilotstudiens resultat är förhållandet närmast omvänt (se nedan Kap. 6). Denna skillnad torde vara betingad av att sångerna till dels är utvalda med ett undervisande syfte, vilket medför att de är uttryck för den konfessionella undervisningen. Pilotstudiens resultat speglar den enskildes gudsbild såsom denna framstår under bönen, en situation i vilken individen primärt kan låta sin aktuella gudsbild komma till uttryck utan hänsynstagande till samfundets normerande undervisning.

De duala rollsystem som skyntar i samfundets sångbok är främst "syndare-Frälsare", "tjänare-Herre" samt "barn-Fader". Samtliga tre rollsystem är tydligt redovisade även i pilotstudiens resultat - om än med en något annan tonvikt vid de olika rollsystemen.

Angående de 166 sånger, vilka utgöres av böner, är 124 i huvudsak av typen begärande bön, 25 utgöres av bekännelse- eller överlåtelsebön och 17 består av tacksägelse eller lovprisning. Då bönen är begärande innefattar den ofta bön om kraft att leva enligt "Guds vilja" eller bön om att komma "nära" Gud för att få uppleva trygghet och "frid". Bönerna synes således spegla olika sidor i gudsförhållandet. I ena fallet synes relationen vara präglad av rollmönstret "Herre-tjänare" och i det andra av mönstret "Hjälpare-hjälpbefövande".

5.4.4. Människans gudsförhållande

Åberg säger i sin beskrivning av förkunnelsen inom SAM att denna kraftigt domineras av "förkunnelsen om Kristus och Honom såsom korsfäst, en förkunnelse, som utgjort ett karakteristikon genom hela Svenska Alliansmissionens utveckling".¹⁾ Han framhåller vidare:

Genom decennierna har Svenska Alliansmissionen i sin förkunnelse mer än kanske något annat samfund hållit fast vid 'sitt starka framhävande av Kristi ställföreträdande lidande och död', vartill dessutom kom /--/'betonande av personlig väckelse och omvändelse samt ett utpräglat missionsansvar'. Trots markanta förändringar inom Svenska Alliansmissionen på många andra områden kan alltså konstateras, att någon sådan förändring inte skett i fråga om den bärande grunden för och innehållet i förkunnelsen: Kristus, den korsfäste.²⁾

17) Sånger om Gud och om bön torde äga en viktig traditionsförmedlande funktion då den enskilda genom den unisona sången blir aktivt delaktig i en gemensamt uttalad bekännelse. De sånger som riktas till Gud har dessutom en förmåga att förmedla en gudsupplevelse, inte endast en gudsföreställning. Se Sundén, H.J., 1974a, 67, 79, 83, 149. Jmf. Åkerberg, H., 1975, 84ff.

1) Åberg, G., 1980, 270.

2) Ibid., 281.

Detta förhållande återspeglas även i den litteratur som producerats av samfundets förlag. Gudsförhållandet, såsom detta framställs på traditionens makronivå, är således starkt präglad av ett "synd-nåd"-schema varvid detta förhållande i hög grad tolkas enligt etiska kategorier. Gudsförhållandet centreras på detta sätt kring tron på "försoningen" genom Kristi ställföreträdande lidande. Individens mottagande av "försoningen" tänkes oftast såsom något momentant, såsom det viktigaste steget i den enskildes religiösa utveckling. Därutöver tänkes tron på "försoningen" såsom ett fortsatt tillstånd, i vilket den kristne lever, en permanent gudsrelation, vilken kännetecknas av 'förtröstan' på det i historien fullbordade frälsningsverket.³⁾

Här framträder konturerna av ett *ordo salutis*-schema. Gränslinjen mellan dem som mottagit och upplevt Guds "nåd" ("försoningen") och dem som inte gjort det är starkt accentuerad.⁴⁾ Utgångspunkten i detta schema är den från Gud bortvända människan. Hon kan inte själv påverka sin belägenhet utan är helt beroende av Guds initiativ.⁵⁾ Gud tilltalar människan i denna situation genom "sitt Ord och sin Ande", och människan blir då väckt över sin situation, vilket skapar oro och sökande. Denna oro kan leda till lagiskhet eller till att individen finner "befrielsen i Kristus". Hos många går utvecklingen genom en lagisk fas för att efter hand leda fram till "försoningens frihet". I linje med nyevangelisk teologi framställs människans lagiska strävan som lika farlig och gudsfrånvänd som den icke väckta människans situation.⁶⁾

När individen efterhand nått fram till sitt religiösa genombrott, d.v.s. "trätt in på försoningens mark", ställs han inför två viktiga uppgifter. Å ena sidan måste han kämpa för att bevaras i denna religiösa position. Det föreligger nämligen risk för att han åter, utan att själv märka det, glider tillbaka i lagiskhet och "lagträldom". Å andra sidan är det viktigt att han vandrar vidare på "helgelsens" väg. Denna framställs i förkunnelsen som tvåfaldig - en negativ och en positiv strävan.⁷⁾ Den negativa strävan innebär ett avståndstagande från allt som kan "orena". Detta uttryckes ofta med termerna "själviskhet", "världslig" eller "onda lustar". Den positiva strävan bör inriktas på att aktivt handla för att befästa och utbreda Guds rike på jorden.⁸⁾ I förkunnelsen och litteraturen inom SAM framhålls intresset

3) Exempel på framställningar där denna teologi tydligt formuleras är Skooglund, E.H., 1955; Svensson, K., 1961; Wern, P., 1969.

4) Se t.ex. Skooglund, E.H., 1955, 124; Svensson, K., 1965, 37, 47, 56.

5) Se t.ex. Skooglund, E.H., 1955, 137ff.; Wern, P., 1969, 17ff.

6) Wern, P., 1969, 23-26; Johansson, V., 1924, 57ff.

7) Samuelsson, R., 1956, 28-30, 34.

för att föra andra människor till tro som det viktigaste positiva uttrycket för "helgelse".⁹⁾ Den äldre generationen, verksam under 1900-talets första hälft, använde gärna metaforen "eld" i betydelse av evangelisationsiver och missionsiver. Andra variationer på samma tema är "glöd", "brinnande hjärtan", "fackelbärare" och "helig eld".¹⁰⁾ Detta språkbruk kopplas endast sällan till s.k. pingstupplevelser. Det står i stället för en i personligheten integrerad motivation att föra andra människor fram till vad man uppfattar som ett "rätt" gudsförhållande, både på det individuella planet och i missionens större sammanhang.

Som framgår av vår historiska teckning influerades samfundet efter 1920 av pingströrelsen på olika sätt. Denna influens har delvis förmedlats genom missionärerna, vilka stått relativt fria från den teologi som förespråkats i Jönköping.¹¹⁾ Även en del kringresande evangelister inom samfundet har varit mottagliga för den framryckande pingströrelsen och därigenom tagit upp därifrån kommande element i sin förkunnelse. Detta medförde att det gamla *ordo salutis*-schemat för en minoritet inom SAM kompletterats med ytterligare ett steg - uppfyllelsen av den Helige Ande, eller som många kallade det, "Andens dop". Denna gren inom traditionen motverkades från centralt håll med motiveringen att den nya förkunnelsen lätt kan fördunkla det centrala i evangeliet, d.v.s. "försoningen".¹²⁾ De inom samfundet som förespråkade betydelsen av en sådan erfarenhet har genom åren fått inse att de utgör en minoritet som mötts med ringa förståelse. Under de senaste femton åren har dock en omsvängning skett beträffande dessa attityder, vilket sannolikt sammanhänger med att karismatiska upplevelser blivit mer allmänt förekommande inom flera traditioner i svensk kristenhet.

5.5. BÖNEPRAXIS

Hur gestaltar sig då bönen inom den tradition vi försöker teckna? Den yttre form i vilken bön tillämpas kan lämpligen uppdelas i tre grupper, (a) bön inom ramen för gudstjänster, (b) gemensam bön i mindre grupp och av mera spontan karaktär, (c) solitär bön. Vi kommer i detta avsnitt att i hög grad stödja oss på vår pilotstudie beträffande (b) och (c).

8) Detta sammanfaller i stort med "lagens tredje bruk" såsom detta formulerats inom lutherdomen. Se Hägglund, B., 1971, 230f.

9) I samfundets undervisning framhålls att denna påverkan av andra människor kan ske genom föredömligt beteende, evangeliserande vittnesbörd och förbön.

10) Se t.ex. Wilson, C., 1968; Hultman, A., 1933.

11) Åberg, G., 1980, 169ff.

I gudstjänsterna ingår vissa bönemoment på ett ganska fast sätt, trots att någon viss gudstjänstordning aldrig fastställts eller rekommenderats av samfundets ledning. I gudstjänstens inledningsfas förekommer allmänt, i avslutning till det s.k. inledningsordet, ett bönemoment, vilket ledes av församlingens pastor eller den person som utsetts att läsa inledningsordet.¹⁾ Denna bön innehåller i regel dels tacksägelse, vilken kan omfatta tacksamhet för fosterlandet, hälsa, Guds frälsningsgärning m.m., dels bön för gudstjänsten samt förbön. Förbönen är ofta relativt allmänt formulerad i bön om väckelse, hjälp och styrka åt dem i församlingen som drabbats av sjukdom etc. Förbönen kan även vara inriktad på enskilda personers nödsituation eller på specifika händelser eller aktiviteter i församlingens liv, vilka aktualiseras av den som leder bönen eller av någon annan på speciell begäran.²⁾ Under denna gemensamma bön beder församlingen tyst, eller kan deltagandet i bönen ta sig uttryck i diskreta och lågmälda "instämmanden", alternativt i enstaka böneord.

Även i samband med predikan sker som regel gemensam bön. Denna ledes då av förkunnaren och bestäms till sitt innehåll av den förestående eller just avslutade predikan. Ett tredje tillfälle för gemensam bön ges ofta i gudstjänstens avslutning. Denna bön kan summera upp gudstjänstens innehåll och deltagarnas gemensamma upplevelser under gudstjänsten genom tacksägelse och kanske även genom begärande bön eller överlåtelsebön.³⁾ Vid detta tillfälle är det vanligt att någon eller några av gudstjänstdeltagarna spontant, eller på uppmaning av pastorn, leder bönen. En särskild "innerlighet" samt inriktning på "försoningen" och "barnaskapet hos Gud" brukar bönen få i samband med nattvardsgudstjänsterna, vilka hålles ungefär en gång per månad.

Beträffande människors subjektiva upplevelse av sin bön visar pilotstudien att ett antal undersökningspersoner spontant redovisat att gudstjänsten i stort innebär en hjälp att uppnå "inre" samling och inspiration till bön. Andra redovisar att de på ett påtagligt sätt upplevt Gud i samband med den speciella mötestyp, som syftar till människors avgörelse och oftast äger rum i en koncentrerad serie möten.⁴⁾ I denna typ av samlingar erhåller

12) Detta argument visar återigen med vilken fasthet man grundade sin teologi på den andra trosartikeln. I ett tidigare skede markerade nyevangelismen gränsen gentemot pietismen genom att utforma en "andra-artikelsteologi" såsom ett korrektiv till pietismens "tredje-artikelsteologi". Åkerberg, H., 1975, 53. Jmf. Åberg, G., 1980, 175, 274f.

1) Att "leda" bönen innebär att någon på eget initiativ eller på uppmaning från annan (i regel pastorn) beder högt i extemporerad bön. Ofta sker "ledningen" av bönen stående. Några svar i pilotstudien antyder att de har svårighet "att bedja högt", d.v.s. "leda" bönen i församlingen. Såsom exempel kan nämnas P17, 20, 56, 75.

bönen ofta en karaktär av kamp. Bönen blir det medel som tänkes bryta ner andligt motstånd och öppna vägen för människor till "befrielse". Denna intensiva förbön före, under och efter mötena kan även omfatta bön för enskilda medlemmars behov av andlig förnyelse eller kroppsligt helande och kan medföra religiösa upplevelser både för dem som beder och för dem som är föremål för förbönen.⁵⁾ En kvinna i övre medelåldern berättar t.ex. att hon upplevde påtaglig kontakt med Gud i bönen

under en tältkampanj då man tillsammans bad och jag upplevde ett vidrörande till kropp och själ. Den underbara känslan att Gud brydde sig om just mig.⁶⁾

Gemensam bön i mindre grupp anges av flera som en viktig böneform. Några uppger att de kontinuerligt tillhör en sådan bönegemenskap.⁷⁾ Den närhet deltagarna upplever till varandra tycks förstärka böneupplevelsen så att också Guds "närhet" blir mer påtaglig. Förbön för varandra och för människor utanför gruppen blir då ett naturligt inslag. Såsom tidigare nämnts förekommer sådan bönegemenskap även såsom husandakt, där då familjens medlemmar utgör bönegruppen.

I vårt material, både i pilotstudien och i huvudundersökningen, framstår dock den enskilda bönen såsom den i särklass vanligaste och för individen mest betydelsefulla. Av pilotstudiens 78 redovisade svar framgår tydligt att bönen för det stora flertalet utgör en integrerad del av det dagliga livet. En relativt stor grupp markerar därvid särskilt att de upplever det viktigt att i samband med bönen uppleva stillhet och avskildhet,⁸⁾ vilket inte, som ovan visats, utesluter att också den gemensamma bönen tillmäts ett stort värde.

Den enskilda bönen är i hög grad kopplad till bibelläsning.⁹⁾ Bibelns ord upplevs därvid som en hjälp i det att den aktualiserar bönen, ger inspiration till bön och väcker längtan efter bön genom sina löften om bönesvar och uppslag till böneämnen.

Flertalet bedjare synes ha inordnat sin privata bön i ett tämligen fast mönster av bibelläsning, relativt fasta bönetider, någon plats som upplevs skapa avskildhet, kanske även med specifik kroppsställning etc. En del upp-

2) I viss omfattning beredes mötesdeltagarna tillfälle att muntligt eller skriftligt inlämna "böneämnen", för att församlingen skall ta upp dessa i den gemensamma bönen.

3) Jmf. de nio kategorier bön, vilka uppställts av Clark. Clark, W.H., 1971, 270-274.

4) T.ex. P33,34,39,50,60,63,76.

5) T.ex. P14,24,31,69.

6) P51.

7) T.ex. P21,31,32,58,64.

8) Se kap. 6 tabell 10.

lever emellertid att den enskilda bönen sker lättast samtidigt med att bedjaren sysslar med andra ting, t.ex. arbete. En man i övre medelåldern uppger att han "beder mest i sitt dagliga arbete",¹⁰⁾ medan en kvinna i samma åldersgrupp uppger: "jag ber till Gud då och då under mina dagliga sysslor".¹¹⁾

Bönens form varierar mellan de olika personerna i pilotstudien. I den dagliga bönen kan vi dock urskilja tre huvudformer på ett relativt tydligt sätt, (a) tacksägelse och lovprisning, (b) bön för egna behov och problem, (c) förbön. Tacksägelsen innefattar tacksamhet och glädje över "förlåtelse", över "barnskap hos Gud", över gynnsamma yttre förhållanden eller över speciella händelser. Tacksägelsen kan även inrymma tack för erhållna bönesvar eller enbart tacksamhet över att få bedja.¹²⁾ De livsområden som kan beröras av den begärande bönen beskrivs ofta med ordet "allt" eller "allting".¹³⁾ Därmed vill man poängtera att det inte finns några gränser för vad som kan eller bör inrymmas i bönen eller gränser för Guds intresse för den enskilda människan. Exempel på sådan begärande bön är bön om kraft för någon specifik uppgift, vägledning inför något viktigt beslut eller inför dagens alla små beslut, "förlåtelse" och "rening", "andlig kraft" att kunna leva ett "rätt" kristet liv, bevarande från faror m.m. En speciell typ av bön för eget behov aktualiseras då individen upplever längtan efter Guds "närhet". Andra behov kan då skjutas i bakgrunden. Målet för bönen blir i dessa fall inte primärt att erhålla specifika bönesvar utan att förnimma Guds "närhet" och därigenom stärka relationen mellan Gud och individ.¹⁴⁾

Förbönen, d.v.s. bönen för andra människor, har en mycket central plats i den enskilda bönen, liksom den även har det i den gemensamma bönen i bönegruppen eller i gudstjänsten. Hos en del individer har denna bön en spontan karaktär genom att de beder för andra människor efterhand som dessas situation aktualiseras. Andra har vad som ofta kallas "böneämnen"¹⁵⁾ eller t.o.m. en "bönelista", vilket oftast betyder att det är fråga om regelbunden och målmedveten förbön för just vissa objekt. Innehållet i förbönen är ofta centrerat kring "böneämnets" religiösa situation. Man beder att en viss människa skall föras fram till "frälsning" och ett "rätt" förhållande till Gud. Förbönen kan även gälla medmänniskors nödsituationer av olika

9) Jmf. kap. 6 tabell 5.

10) P30.

11) P38.

12) P7,12,13,18,19 m.fl. Jmf. kap. 6 tabell 7.

13) P16,23,27,49,54,55,65,74.

slag, exempelvis sorg, sjukdom eller sociala problem. Inte minst missionärernas väl och deras arbetes framgång utgör dagliga "böneämnen" för många inom Svenska Alliansmissionen.

Pilotstudiens resultat ger oss skäl att även rikta uppmärksamheten mot mera tillfälliga bönesituationer, vilka påkallats av akuta nödbelägenheter. Vi kan preliminärt benämna denna typ av bön "krisbön". Den kan gälla såväl egen som anhörigs nödsituation, men då det gäller anhörig är det oftast någon mycket närstående det gäller. Ett antal undersökningspersoner i vårt material omvittnar att de upplevt Gud på ett särskilt nära sätt vid bön i samband med egen eller anhörigs livsfara, inför en förestående operation eller i samband med helbrägdagörelse.¹⁶⁾

Upplevelsen av Guds "närhet" tillmätes av bedjarna själva ett stort värde. Den utgör en bekräftelse på att bönen "går fram" och att Gud kommer att besvara bönen. Att beskriva en sådan närhetsupplevelse finner dock många svårt. "Jag kan inte beskriva - ibland känner jag Gud särskilt nära", säger en kvinna.¹⁷⁾ Andra gör ett försök att beskriva upplevelsen. En äldre kvinna skriver:

1962 då jag genomgick en svår ryggoperation i Stockholm. Kvällen före bad jag Gud om ett ord att vila vid, slog upp mitt testamente, fick upp Ps.139. Då kände jag mig omsluten på alla sidor och att Gud höll mig i sin hand.¹⁸⁾

En annan kvinna uppger:

Det har hänt många gånger. - När Guds Ande 'fyller på' så känns det som en 'varm ström' genom hela min kropp.¹⁹⁾

Upplevelsen av Guds "närhet" är för många kopplad till en affektiv förnimmelse av lugn och trygghet,²⁰⁾ hos andra till en "glädjeström".²¹⁾ För några tycks upplevelsen dessutom vara intimt kopplad till ett bibelord som blivit aktualiserat vid en specifik behovssituation.²²⁾

5.6. SAMMANFATTNING AV SAM:S BÖNETRADITION

Det torde av ovanstående ha framgått att bönen har en central position inom Svenska Alliansmissionen. Bönen utgör därvid i hög grad en integrerad del av det totalsammanhang som traditionen utgör. Det är i hög grad genom bö-

14) P13,20,21,28,32,70,71.

15) P14,38,49,50. Jmf. not 2 ovan.

16) P1,3,4,14,19,23,24,25,33,49,57,69. Jmf. Allport, G.W., 1968, 53ff.

17) P47.

18) P25.

19) P44.

20) P7,9,18,48.

nen, som människan tänkes erhålla och bevara ett "rätt" förhållande till Gud. Den läromässiga fokuseringen av "försoningen" har härvid gett åt bönen en särskild framtoning. Dessutom har undervisningen om parusien accentuerat att tiden är begränsad och att det därför gäller att äga en beredskap "att möta Gud" varje stund. Samfundets teologi har även på ett markant sätt bidragit till betoning av förbönen, särskilt med inriktning mot evangelisation och mission.

Vid sidan av gudsbildskomplexet, "den Helige"-*"Försonaren"*-*"Frälsaren"*, framträder hos den enskilde medlemmen i dennes dagliga gudsumgänge en mindre teologiskt-systematiskt bestämd gudsbild, bilden av den "kärleksfulle Fadern". Inför denne Gud har bedjaren möjlighet att i bönen frambära sina tankar och behov på ett spontant och meraoreflekterat sätt.¹⁾

En rad forskare har pekat på distinktionen mellan bönen *'subjektiva'* och *'objektiva'* sidor.²⁾ Om vi med *'objektiv'* avser bönen effekt på "inomvärldsliga" eller "utomvärldsliga" orsakssammanhang kan forskaren inte uttala sig därom utan att ta ställning i den religiösa fakticitetsfrågan. Däremot kan bedjaren ha en starkare eller svagare föreställning om en sådan *'objektiv'* effikacitet. SAM:s bönetradition, i synnerhet samfundets undervisning om bönen, lägger stor vikt vid bönen *"verkan"* i denna *'objektiva'* mening.³⁾ Att bönen dessutom på ett sekundärt sätt påverkar bedjaren på ett *'subjektivt'* sätt uppfattas i stort som en positiv bieffekt.⁴⁾ Bönen *'objektiva'* *"verkan"* framhålls i undervisningen mer än den *'subjektiva'*. Men vi kan på goda grunder anta att bönen *'subjektiva'* effekter, vad vi kan kalla psykologiska effekter på bedjaren, av bedjarna själva tillmätas stor betydelse.⁵⁾ Denna *'subjektiva'* verkan förutsätter i själva verket en tilltro till dess *'objektiva'* *"verkan"*.⁶⁾ Att bönen både *'objektiva'* och *'subjektiva'* sida erhållit tydliga uttryck inom Svenska Alliansmissionens fromhetstyp kan ses som en följd av och en bidragande faktor till att bönen inom detta samfund erhållit en fundamentalt central plats.

21) P62. Även P63 och 67 uttrycker liknande reaktion.

22) P9,54,59.

1) Denna mindre teologiskt bestämda, men psykologiskt viktiga aspekt av gudsbilden och gudsförhållandet, belyses mera utförligt i kap.8.1.1. samt 8.1.2.1.

2) T.ex. James,W.,1974; Pratt,J.,1920; Hickman,F.S.,1926; Spinks,G.S.,1963; Clark,W.H.,1971.

3) Se t.ex. Johansson,V.,1938,58ff.; Skooglund,E.H.,1955,33-36; Andersson,K-E.,1967.

4) Se det komprimerade uttalandet i K. Svenssons avskedspredikan som missionsföreståndare 1970: "Välsignade möjlighet att få gå med allt till Gud i bön! Bön förändrar förhållanden och bön förvandlar bedjaren". Svensson,K.,1970,9.

5) Jmf. Briem,E.,1933,251ff. Briem betraktar här bönen som i princip en subjektiv kulthandling.

6) James,W.,1974,433; Pratt,J.,1920,336; Clark,W.H.,1971,281,287f.

6. FÖRBEREDANDE PILOTSTUDIE

Då materialinsamlingsprocessen inleddes med en pilotstudie hade denna primärt syftet att dels erhålla viss vägledning vid valet av primärvariabler för den fortsatta undersökningen, dels insamla en kvantitativ databas angående bönebeteendet hos ett relativt stort och representativt sample inom den population som utgöres av Svenska Alliansmissionen.¹⁾ Utifrån dessa två syften skall vi i detta kapitel – utöver de smärre hänvisningar till den förberedande studien vi anförde i den senare delen av föregående kapitel – göra en summerande redovisning angående huvuddragen i pilotstudien.

Studien är baserad på skriftliga svar på en enkät, vilken utsänts per post till 119 slumpvis utvalda personer från ett delvis likaledes slumpvis utvalt antal församlingar inom samfundet. Enkäten omfattade 9 frågor (förutom uppgiftsförfrågan om kön och åldersgrupp), vilka till sin typ utformats på ett relativt ostrukturerat sätt, d.v.s. så att frågorna gav stor frihet att svara enligt egna associationsbanor (se bilaga Ib). Frågornas öppna karaktär ledde naturligtvis också till relativt ostrukturerade svar, vilka vi genom god kännedom om samfundets generella språkbruk har kunnat kodifiera efter vissa riktlinjer.²⁾

Svarsfrekvensen blev 78 skriftliga svar, vilket utgör 65 % av de tillfrågade. Ytterligare 8 personer återsände frågeformuläret som en bekräftelse på att de nåtts av brevet, men att de ej önskade besvara frågorna.³⁾ Det främsta skälet till bortfallet förmodas vara ovana vid att i skrift verbalisera så intima frågor som här ställdes. Ett annat antagande är att den del av de tillfrågade, vilka av något skäl upplevt sitt personliga religiösa liv bristfälligt, på grund härav känt frågorna besvärande och att de därför avvisat dem. Den föreliggande svarsfrekvensen bedöms dock, trots bortfallet, ge tillräckligt underlag för att med viss försiktighet påstå att syftemålen kunnat uppnås. Studiens resultat uppvisar självfallet en rad överlappings mellan de olika tabellerna. Detta har vi emellertid tagit hänsyn till vid valet av huvudvariabler. En fråga, nr.8, uppfattades som

1) Se även kapitel 4.2.1.

2) Den efterkodifiering (Dahlström, E., 1961, 79) som vi genomfört efter de erhållna öppna svaren förutsätter en ingående kännedom om informatörernas religiösa språkbruk.

tvetydig och lämnade därför obetydlig information av värde för vår undersökning.

Tabell 2. Ålders- och könsfördelning hos den studerade gruppen (N=78)

	Över 65 år	46-65 år	30-45 år	Under 30 år	Totalt	
Män	8	12	3	6	29	37 %
Kvinnor	18	17	4	10	49	63 %

Fördelningen inom åldersgrupperna antyder att åtminstone vissa församlingar torde ha en relativt hög medelålder. Beträffande könsfördelningen utgörs nästan 2/3 av kvinnor, en överrepresentation som gäller samtliga åldersgrupper.

Med avseende på bönefrekvensen redovisades följande resultat:

Tabell 3. Redovisad bönefrekvens. "Hur ofta beder du?" (N=78)

a) I regel varje dag	74	95 %
b) Någon gång per vecka	1	1 %
c) Mindre än 1 gång per vecka	3	4 %
d) Aldrig	0	0 %

Flera individer inom den stora grupp, som uppger att de beder "varje dag", har förutom att de svarsmarkerat det mest frekventa alternativet även strukit orden "i regel" eller lagt till exempelvis "flera gånger", vilket antyder en mycket hög bönefrekvens. Det visar sig vidare, bl.a. av fråga 6 i enkäten (se tabell 10 nedan), att den dagliga bönen hos en grupp bedjare ingalunda är begränsad till vissa regelbundna kultmoment utan även kan äga rum parallellt med andra aktiviteter under dagen.

De som svarat avvikande från den stora majoriteten är samtliga män. Tre män inom åldersgruppen "under 30 år" har angivit svarsalternativet "mindre än 1 gång per vecka" och en man "över 65 år" har angivit "någon gång per vecka".

Den viktigaste slutsatsen beträffande bönefrekvensen är att svaren på ett accentuerat sätt stöder vad som tidigare sagts, nämligen att bönen äger en påtagligt central position inom Svenska Alliansmissionen. Den uppgivna bönefrekvensen bekräftas i stort också av de övriga, mera kvalitativt inriktade svaren i enkätundersökningen.

Eventuellt bruk av andaktslitteratur i samband med dagliga privata

- 3) P 79 svarade: "Hade frågorna varit ställda på mark- och hjärtnivå hade det varit lättare att svara, nu överlåter jag detta till pedagoger och dyl."
Beteckningen "p" avser uppgiftslämnare från pilotstudien.

kultmoment är för vår undersökning av intresse av det skälet att valet av litteratur säger något om det religiösa referenssystem individerna har tillägnat sig och söker bibehålla. Svaren fördelar sig beträffande andaktslitteratur enligt följande:

Tabell 4. "Använder Du någon särskild andaktsbok? Om svaret är ja - vilken andaktsbok?" (N=78)

	Över 65 år	46-65 år	30-45 år	Under 30 år	Totalt
a) Ingen	4	9	4	11	28 36 %
b) <i>Dagens Lösen</i>	13	12	1	1	27 35 %
c) <i>Vilen eder litet</i>	4	0	0	0	4 5 %
d) <i>I konungens närhet</i>	1	2	0	0	3 4 %
e) <i>Dessa bibelord har hjälpt mig</i>	3	1	0	0	4 5 %
f) Övrigt	1	5	2	4	12 15 %

Vi finner att c:a 2/3 av de tillfrågade använder någon form av bredvidläsningslitteratur vid sidan om Bibeln i samband med sina "andaktsstunder". En stor del av den grupp som ej använder specifik andaktslitteratur kan förutsättas använda enbart Bibeln, vilket f.ö. framgår av någras tilläggs-svar. Anmärkningsvärt hög är den frekvens med vilken *Dagens Lösen* användes. Detta bruk är mest frekvent i åldersgrupperna över 45 år, vilket f.ö. gäller bruket av andaktslitteratur över huvud taget. *Dagens Lösen* är till sitt format en liten skrift, vilken utges årligen av Evangeliska Brödräfsamlingen i Stockholm. Boken innehåller valda bibeltexter för varje dag samt någon eller ett par sång- eller psalmverser i anslutning till bibeltexten. Urvalet riktar i hög grad läsarens uppmärksamhet mot "försoningen genom Jesus Kristus" och dess värde för den troende samt mot människans vanskliga situation utan tron på denna "försoning".

Svarsalternativen c) och d) utgöres av böcker, vilka författats av två norska teologer, F.Wislöff respektive T.Wågen. Dessa båda kan sägas stå inom den lutherska, närmast rosenianskt färgade, traditionen på norsk mark och står beträffande grundläggande teologiska frågor mycket nära den syn som är förhärskande inom Svenska Alliansmissionen.⁴⁾ Svarsalternativ e) utgöres av en bok bestående av ett antal utvalda bibelverser, vilka har utvalts av olika personer i specifika situationer, något som gör dess teologiska profil svårbestämbar. Beträffande kategorin "övrigt" innefattar denna 11 olika andaktsböcker, vilka tillsammans erhållit svars-

4) Se ovan kapitel 5.4.

markeringar från 12 individer. Ingen av dessa böcker avviker på ett signifikativt sätt från det teologiska synsätt, vilket är utmärkande för svarsalternativen b), c) och d).

Följande fråga i enkäten, nr.2, gällde Bibelns roll i samband med individens bön, och den gav vid handen följande markörer och klassificeringar:

Tabell 5. "På vilket sätt har Bibeln betydelse för Din bön?" (N=78) Antal svarsmarkeringar =91. Denna senare siffra bildar bas för procentberäkningen nedan.

	Över 65 år	46-65 år	30-45 år	Under 30 år	Totalt	
a) Ej svar alt. svårtolkat svar	2	4	0	0	6	7 %
b) Bibeln tillhanda-håller riktlinjer för bön	10	7	2	5	24	26%
c) Bibeln innehåller löften om bönesvar	6	6	2	2	16	18 %
d) Bibeln ger kunskap om Gud (Jesus Kr.)	3	8	2	3	16	18 %
e) Olika böneobjekt aktualiseras	1	6	1	7	15	16 %
f) Får kraft alt. inspiration	2	3	2	3	10	11 %
g) Beder ibland med Bibelns ord	3	1	0	0	4	4 %

Generellt visar ovanstående resultat att Bibeln genomgående uppfattas såsom en stark auktoritet i religiösa frågor. Svaren uttrycker en djup tilltro till dess giltighet som suprahuman uppenbarelse, vilken inom samfundet får genomslag både i lärouppfattningen och i sättet att bruka Bibeln i samband med bönen.

Vid bedömningen, på vilka olika sätt Bibeln äger betydelse för den enskildes bön, måste iakttagas viss försiktighet då de olika markörerna ligger mycket nära varandra. Man kan dock i svaren urskilja tre relativt grundläggande förhållningssätt gentemot Bibeln i samband med bönen. Svarsmarkeringen b) återspeglar en hållning i vilken lydnaden för Bibelns undervisning och riktlinjer betonas. Bibeln är för de individer som gjort denna markör viktig, primärt därför att den uppfattas ge direkt vägledning om ett "rätt" bönebeteende.

Svarsmarkeringarna c) och d) kan sammanföras eftersom individerna inom dessa svarsgrupper upplever Bibelns betydelse främst såsom en hjälp att stärka och aktualisera deras religiösa föreställningar och tro. Den ena gruppen, c), hänvisar härvid till Bibelns undervisning om bönen och dess möjligheter, medan den andra gruppen, d), hänvisar till dess undervisning

om gudsbilden och förhållandet mellan människan och Gud på ett mera allmänt sätt.

De tre sistnämnda kategorierna, vilka också kan sammanföras då de uttrycker ett gemensamt drag i hållningen gentemot Bibeln, utgörs av e), f) och g). De individer som avgett dessa markörer har primärt utgått från den påverkan de upplever att Bibeln har på deras spontana beteende, d.v.s. på deras egen reaktion i mötet med bibelordet i samband med bönen.

Enkätens nästföljande fråga avsåg att belysa gudsbilden hos de svarande. Vi observerar då dels vilka markörer som använts för "Gud", dels hur dess markörer är knutna till olika drag i gudsbilden. Härvid har vi utgått från den preliminära indelningen: (1) "Guds makt", (2) "Guds kärlek" samt (3) "Guds krav".⁵⁾

Tabell 6. "Hur tänker du dig Gud när du ber?" (N=78) Antal svarsmarkeringar =99. Denna senare siffra bildar bas för procentberäkningen.

	"Gud" "Han"	"Fader" "Far"	"Jesus"	"Vän"	"Ande" "Kraft" "Makt"	Totalt		
(1) allsmäktig	7	4	0	2	1	14	14 %	} 17 %
finns över- allt	3	0	0	0	0	3	3 %	
(2) lyssnar	7	11	0	1	3	22	23 %	} 75 %
kärleksfull	5	1	0	1	0	7	7 %	
hjälper/har omsorg	7	7	1	3	0	18	18 %	
barmhärtig	2	0	0	0	0	2	2 %	
förlåtande	3	1	2	0	0	6	6 %	
tålmodig	2	0	0	0	0	2	2 %	
är nära	7	3	1	0	6	17	17 %	
(3) helig	1	3	2	1	0	7	7 %	} 8 %
domare	1	0	0	0	0	1	1 %	
Procentsatser:	40 %	36 %	5 %	6 %	13 %			

Någon signifikant skillnad mellan män och kvinnor eller mellan olika åldersgrupper kan inte noteras, varför de ej heller har redovisats i denna tabell. De markörer, vilka använts för den suprahumana "verkligheten" visar sig vara kategorin "Gud", "Han" och "Fader", kategorin "Jesus" och "Vän" samt en kategori kallad "Ande", "Kraft" eller "Makt". Den sistnämnda uppfattas äga en relativt opersonlig prägel. Den största gruppen använder det opreciserade uttrycket "Gud" eller "Han", vilket inte är förvånande

5) Denna indelning har tidigare gjorts av G.Aulén. Aulén, G., 1972, 54.

med tanke på att frågan formulerats med denna markör. Mera värt att notera är möjligen den mycket frekventa markören "Fader", vilken även inkluderar de mera intima uttrycken "Far" eller t.o.m. "Pappa".⁶⁾ Det är tydligt att Gud såsom en tänkt "Fader" äger en stor förmåga att för Svenska Alliansmissionens medlemmar representera den suprahumana "verkligheten" i samband med deras bön.

Sannolikt kan markören "Vän" underordnas markören "Jesus". Trots ett sådant sammanförande av dessa båda markörer uppnår primärmarkören "Jesus" endast ett fåtal procent av svarsmarkeringarna. Detta är en tämligen låg frekvens med tanke på hur central denna markör är i samfundets sångbok samt med tanke på den centrala ställning Jesu person har i samfundets konfessionella undervisning (se ovan s.111 ff.).

De specifika drag i gudsbilden, vilka framkommer vid sidan av ovannämnda markörer, skulle kunna förväntas återspegla den etiskt präglade gudsbild som tydligt framträder i undervisningen inom samfundet. Med "etisk" avses i detta sammanhang att Gud tänkes ställa markerade krav på människans sätt att leva, att "Han" tänkes reagera på människans "olydnad" samt att människans behov av "förlåtelse", d.v.s. "försoning med Gud", fokuseras. Vi finner emellertid i stället att de gudsattribut dominerar, vilka kan inrymmas i en av "kärlek" och "omsorg" präglad gudsbild. Denna huvudkategori har erhållit hela 75 % av samtliga markeringar. Till detta skall dock sägas att markörerna "förlåtelse", "tålmod" och "barmhärtighet" skulle kunna hänföras till både grupp (2) och (3), eftersom dessa egenskaper hos Gud måste tänkas i relation till det "krav" som är uttalat. På liknande sätt kan markören "hjälper/har omsorg" med viss rätt hänföras även till grupp (1). Samtidigt försvårar detta uppställandet av en demarkation mellan de nämnda grupperna. Det torde dock inte vara vanskligt att tolka resultatet i stort genom uppställandet av en rangordning i det att gudsattributen i samband med bönen framstår i ordningen "kärlek" - "makt" - "krav".

Enkäten innehöll vidare två frågor bestående av ofullbordade meningar, vilka åt individen gav stor frihet att svara efter egna associationer samt vilka syftade till att i någon mån nå individens emotionellt färgade upplevelser inför bönen.⁷⁾ Den första uppgiftens "svar" kan redovisas enligt

6) Se tolkning härav nedan i kapitel 8.1.1. samt 8.1.2.1.

7) Denna frågeteknik hänförs ibland till s.k. projektiva test. Tekniken anses användbar för kartläggningen av komplexa attityder. Se t.ex. Brattemo, K-E., 1958, 122; Swedner, H., 1974, 147ff.

följande kategorier:

Tabell 7. "När jag närmar mig Gud i bön brukar jag... (N=78) Antal svars-
markeringar =94. Denna siffra bildar bas för procentberäkningen.

	Över 65 år	46-65 år	30-45 år	Under 30 år	Totalt	
a) Ej svar alt. svår- tolkat svar	4	4	2	3	13	14 %
b) Uppleva behov av hjälp, beskydd	8	6	1	2	17	18 %
c) Framföra förbön	2	2	0	0	4	4 %
d) Vill tacka alt. lovprisa	9	6	3	2	20	21 %
e) Söka förnimma Guds närhet	5	1	1	3	10	11 %
f) Söka inre still- het, koncentration	5	1	0	4	10	11 %
g) Knäppa händer, böja knä etc.	5	1	2	1	9	10 %
h) Sucka, be i mitt "inre"	2	1	0	1	4	4 %
i) Söka ledning	2	0	0	0	2	2 %
k) Uppleva förväntan	3	1	0	0	4	4 %
l) Uppleva ofull- komlighet	1	0	0	0	1	1 %

Även dessa markörer kan delvis grupperas efter svarens huvudintentioner. Svartalternativen b) och c) uttrycker härvid båda att bedjarna upplever sig stå i en uttalad daglig beroenderelation till Gud genom att individer-
nas behov av hjälp för egen eller annans räkning riktas mot Gud. Det är möjligt att även markören i) bör räknas till denna "behovs"-grupp, vilket i så fall ger denna den samlade frekvensen 24 %. Det är tydligt att Gud av de personer som kan hänföras till de angivna svartalternativen upplevs som en trygghetsfaktor i livet och att Gud uppfattas såsom "den som har omsorg om människan".

En annan relativt stor grupp markerar att "tacksägelse" och "lovpris-
ning" är ett primärt beteende i samband med bönen. Bakom detta beteende kan förväntas ett relativt utvecklat och aktiverat religiöst referens-
system, genom vilket individerna upplever ett högt värde av sin tro.

Den tredje huvudgruppen kan sägas omfatta de markörer som uttrycker
vikten och värdet av att söka en "inre" upplevelse av suprahuman "närvaro"
eller "kontakt" i samband med bönen. Till denna grupp hör primärt markö-
ren e), vilken erhållit frekvensen 11 %, men sekundärt kan sannolikt även
markörerna f), h), och k) hänföras hit, vilket då ger denna samlade mar-

körgrupp en framträdande position i beskrivningen av böneupplevelsen med en sammanlagd frekvens av 30 %.

De två markörerna f) och g) uttrycker dessutom bedjarnas försök att i bönen uppnå "inre" samling, en process som dels vill eliminera negativa faktorer i bönesituationen, d.v.s. ett avskärmande av för bönen störande eller hämmande element, dels vill framhäva positiva faktorer genom fokuseringen av uppmärksamheten mot bödens objekt. Endast ett svar uppger att subjektet under bönen upplever en viss spänning i relationen till Gud, vilket här uttryckes såsom en upplevelse av "ofullkomlighet". Detta antyder att det stora flertalet bedjare upplever relationen med det suprahumana såsom en relativt harmonisk och positivt uppfattad interaktion.

Den andra ofullbordade meningen avsåg att kartlägga olika motiv för bön och utföll enligt följande:

Tabell 8. "Jag brukar bedja därför att... (N=78) Antal svarsmarkeringar =92. Denna senare siffra bildar bas för procentberäkningen.

	Över 65 år	46-65 år	30-45 år	Under 30 år	Totalt	
a) Ej svar alt. svår-tolkat svar	3	0	0	0	3	3 %
b) Behov av gudskontakt, att tala med Gud	14	8	3	7	32	35 %
c) Behov av hjälp	5	4	2	4	15	16 %
d) Behov av ledning	0	4	0	4	8	9 %
e) Erhåller trygghet	7	5	2	3	17	19 %
f) Tror att Gud hör bön	8	0	1	0	9	10 %
g) Känner tacksamhet	0	0	1	2	3	3 %
h) Bibeln uppmanar till bön	3	0	0	0	3	3 %
i) Ger tron styrka	0	0	0	1	1	1 %
k) Känns naturligt	1	0	0	0	1	1 %

Resultatet enligt tabell 8 visar att merparten av bedjarna anger någon form av "behov" som drivkraften bakom sin bön. "Behov av gudskontakt" är en något oklar kategori men inrymmer sannolikt den form av "kontakt" som uppges i tabell 7 e), d.v.s. att bedjaren upplever ett behov av att förnimma Guds "närvaro". Behovet av "hjälp", markör c), korresponderar med markörerna b) och c) i tabell 7.

Då svaret anger att man "erhåller trygghet", markör e), visar detta att bedjarna registrerat subjektiva effekter av sin bön, effekter vilka dessa tillmäter ett högt värde och därför återkommande försöker uppnå genom förnyad bön. Denna effekt beskrivs av en relativt stor grupp, 19 %, som en

trygghetsupplevelse.

Markörerna f) och g) refererar till bedjarnas föreställningar om Gud och "Hans" sätt att verka. Mot bakgrund av den kunskap om Gud, som subjekten anser sig äga, upplever de sitt bönebeteende som en "naturlig" (jmf. markör k) mänsklig reaktion, d.v.s. de uppfattar Gud på ett sätt som implicerar att interaktionen med Gud är möjlig och värdefull.

Generellt visar resultaten i tabellerna 7 och 8 att det dagliga bönebeteendet äger en central position i det dagliga livet hos den redovisade undersökningsgruppen. Bönen svarar i dessas liv mot av dem själva upplevda dagliga behovssituationer. Att dessa enskilda markörer antyder att bönen även av en del kan upplevas och uppfattas som en av konfessionen betonad skyldighet (se markörerna h) i tabell 8 samt b) i tabell 5) påverkar inte detta helhetsintryck.

Innehållet i samt kontexten i samband med närvaroupplevelser av det suprahumana tänktes som fokuseringsområde i pilotstudiens femte fråga. Också detta resultat ger upphov till en rad markörer, vilka delvis kan sammanföras genom sina näraliggande innehåll.

Tabell 9. "Ett tillfälle då Du upplevde påtaglig kontakt med Gud under bön." (N=78) Antalet svarsmarkeringar = 89. Denna senare siffra bildar bas för procentberäkningen.

	Över 65 år	46-65 år	30-45 år	Under 30 år	Totalt	
a) Ej svar	8	9	1	5	23	25 %
b) Allmän uppl. av; utan angivelse av tillfälle	5	5	1	1	12	13 %
c) Vid bön med andra troende	2	4	3	6	15	17 %
d) Vid avgörelse	0	2	0	1	3	3 %
e) Vid prövning	1	1	0	0	2	2 %
" olycka	2	0	1	0	3	3 %
" sjukdom	3	1	0	0	4	5 %
" pers. kris	3	1	0	0	4	5 %
" oro	0	1	0	0	1	1 %
f) Vid räddning undan olycka	0	1	0	1	2	2 %
g) Vid helbrägdagörelse	0	3	1	1	5	6 %
h) Vid uppl. av ledning	1	1	0	2	4	5 %
i) Vid förbön för annan person	0	4	0	1	5	6 %
k) Vid förbön för subjektet	0	1	0	1	2	2 %
l) Under vila	2	2	0	0	4	5 %

Resultatet av denna fråga visar att en relativt stor del av undersökningsgruppen inte anser sig ha erhållit någon specifik närvaroupplevelse av Gud. Markören b) visar emellertid att 13 % uppger att de erhållit sådana upplevelser, men att de har svårt att knyta dem till en specifik situation, ett förhållande som kan ha påverkat en del att ej avge något svar över huvud på denna fråga.

Vi finner att kontakten med andra troende under bön utgör en frekvent miljö vid erhållandet av religiösa närvaroupplevelser. Till denna grupp kan även hänföras markörerna i) och k), vilka båda enligt svarens intention innefattar det vi kallat "direkt" förbön. Tillsammans utgör markörerna c), i) och k) en betydande grupp, 25 %.

En väl avgränsad grupp markörer utgöres vidare av upplevelser i samband med lidande. 16 % uppger att de upplevt påtaglig kontakt med Gud då situationen innefattat markant upplevelse av kamp eller hjälplöshet. Då individerna i dessa belägenheter vänt sig till Gud i bön, har de upplevt "Honom" såsom "nära" och har därigenom fått hjälp i den konkreta situationen.

En annan markörgrupp, bestående av i första hand f) och g) samt eventuellt h), utgör situationer då subjekten upplevt att deras bön besvarats samt att de i samband därmed tolkat och upplevt situationen såsom en speciell suprahuman "aktivitet" och "närvaro". Fyra personer tillhörande de äldre åldersgrupperna uppger att de upplevt specifik gudskontakt i samband med vila, i regel under natten.⁸⁾

Nästa fråga i enkäten, nr.6, avsåg att kartlägga centrala faktorer av förstärkande karaktär för bönen.

Tabell 10. "Vad upplever Du vara Dig till hjälp när Du samlar Dig i bön?" (N=78) Antalet svarsmarkeringar =110. Denna senare siffra bildar bas för procentberäkningen.

	Över 65 år	46-65 år	30-45 år	Under 30 år	Totalt	
a) Ej svar	3	1	1	0	5	5 %
b) Stillhet, ensamhet, avskildhet	7	14	3	8	32	29 %
c) Gemenskap med andra troende	3	7	2	5	17	15 %
d) Oberoende av yttre villkor	3	3	0	0	6	6 %
e) Ber under arbetet	0	7	0	0	7	6 %
f) Kroppshållning						
- böjda knän	7	8	1	3	19	17 %
- knäppte händer	2	4	0	2	8	7 %
- slutna ögon	1	2	0	3	6	6 %
- Bibeln i hand	1	0	0	0	1	1 %
g) Vetskap om att Gud hör	3	0	0	0	3	3 %
h) Övrigt					6	5 %

Den mest frekventa markören utgöres enligt detta resultat av "stillhet, ensamhet, avskildhet", vilket betyder att bönen i hög grad uppfattas som en privat angelägenhet. Detta utesluter dock inte att gemensam bön med andra troende utgör en frekvent och förstärkande faktor för bönen, vilket vi tidigare konstaterat ovan (tabell 9). I flera fall har individer markerat både alternativ b) och c). Det torde vara så att bönen erhåller delvis olika karaktär och innehåll beroende på om den sker i enskildhet eller i gemenskap med andra bedjare samt att båda böneformerna av subjekten kan uppfattas som värdefulla och stödjande för interaktionen med Gud.

Markören d) antyder att denna grupp bedjare har på ett så djupt sätt internaliserat bönebeteendet att de i stort blivit oberoende av stödjande "yttre" element i sin bön. Detta innefattar sannolikt att de upplever att de kan bedja i en rad skiftande situationer utan att detta på ett avgörande sätt påverkar bönens karaktär av interaktion med en suprahuman "verklighet". Denna grupp kan eventuellt sammanföras med markörgruppen e), vilken dessutom antyder att just dessa sysslor, nämligen vissa moment i deras arbete, rentav utgör ett förstärkande element i deras bön. Till denna grupp kan vi även hänföra ett par personer, vilka upplever att de gärna beder i samband med bilkörning eller i samband med vandring. Hos de två sistnämnda grupperna, e) och vissa individer inom grupp h), antyds ett visst beroende av dessa yttre aktiviteter såsom förstärkningsfaktorer i deras bön, varför det kvarstår en viss demarkation mellan dessa båda markörgrupper och grupp d).

Sammanlagt 31 % av markörerna, således en stor grupp, upplever att specifik kroppshållning kan utgöra en förstärkande faktor för bönen. Härvid intar "böjda knän" en särställning med 17 %. Flera individer har beträffande markör f) angivit flera alternativsvar, vilket sammantaget visar att kroppshållningen tillmätas en relativt viktig funktion i bönen. Sannolikt ligger kroppshållningens betydelse i dess förmåga att hjälpa individerna att uppnå "andakt".

För att på motsvarande sätt kartlägga faktorer, vilka bedjarna kan uppleva som hämmande för sin bön ställde vi följande fråga:

8) Tre av dessa upplevelser var av typen auditioner, vilka erhöles av två kvinnor i den äldsta ålderskategorin samt en kvinna i åldersgruppen 46-65 år. Jmf. här V. Grønbaeks arbete *Det religiøse i Alderdømmen*, 1954, pass.

Tabell 11. "Ibland kanske Du upplever 'motstånd' mot att bedja. Beskriv hur Du upplever detta 'motstånd'." (N=78) Antalet svarsmarkeringar =94. Denna senare siffra bildar bas för procentberäkningen.

	Över 65 år	46-65 år	30-45 år	Under 30 år	Totalt	
a) Ej svar	6	2	0	1	9	10 %
b) Bristande koncentration	4	7	2	4	17	18 %
c) Trötthet	3	7	2	2	14	15 %
d) Annat kommer före bönen	0	4	0	6	10	11 %
e) Brist på gensvar från Gud	5	4	0	3	12	13 %
f) Tvivel	1	4	0	0	5	5 %
g) Uteblivet bönesvar	2	1	0	0	3	3 %
h) Skuld känslor, konflikter	0	0	3	2	5	5 %
i) Besvikelse över kristna	0	2	1	0	3	3 %
k) Kan ej be "offentligt"	2	2	1	1	6	6 %
l) Har ej upplevt motstånd	1	1	0	1	3	3 %
m) Övrigt					7	8 %

Vi finner här att en liten del av undersökningsgruppen uppger att de ej upplevt "motstånd" i sin bön. Det är tänkbart att denna del även återfinnes under markören a) och således har lämnat uppgiften utan svar. Den helt dominerande delgruppen utgöres av markörerna b),c) och d), vilka ligger i nära anslutning till varandras sfärer och vilka tillsammans kan kallas bristande förmåga till "inre" samling. De yngre bland undersökningspersonerna tenderar att uppleva denna typ av hämning i bönen i form av att andra intressen gör sig påminda på ett rivaliserande sätt. Sammantagen omfattar denna delgrupp 44 %.

De följande tre markörerna, e), f) och g), kan sammanföras på analogt sätt, eftersom de alla ger uttryck för hur tvivel på olika sätt hämmar bönen. Markör e) bör förstås som subjektens bristande förnimmelse av Guds "närvaro" eller brist på upplevd interaktion med Gud, medan g) bör förstås som subjektens uppfattning eller upplevelse av att bönen saknar "effekt". Sammantagen omfattar denna delgrupp 21 % av markörerna.

Markören h), upplevda skuld känslor inför Gud eller människor, är värd att notera trots den berörda delgruppens låga numerär. Markören är ett

tydligt uttryck för hur dessa bedjare uppfattar Gud i etiska kategorier och hur de därvid upplever sig stå inför specifika etiska krav då de "närmar sig Gud i bön". Markören i) innefattar också en form av konflikt-erfarenhet, men i detta fall utan spår av skuldupplevelse hos bedjaren. I stället tycks bedjaren överföra sina negativa och kanske aggressiva affekter på Gud, vilket omedelbart hämmar bönens attityd.

Att bedja "offentligt", markör k), innebär inom SAM:s tradition att i samband med gudstjänst eller annan större samling "leda" församlingens bön. Inom samfundet förekommer ibland förväntningar på medlemmarna att dessa skall uppträda på detta sätt, vilket hos en del skapar en känsla av misslyckande då de inte förmår svara mot dessa förväntningar. Markören är således en hämmande faktor endast för en mycket specifik form av bön.

7. PRESENTATION AV INTERVJUPERSONERNA

Det begränsade antalet intervjupersoner i den kvantitativa/kvalitativa design som vår undersökning innefattar ger oss möjligheter att djupare belysa varje enskild persons utveckling. Härigenom blir undersökningen i viss mening avgränsat 'longitudinell'. Intervjupersonerna har en gemensam religiös bakgrund, Svenska Alliansmissionen, vilken utgör traditionens makromiljö. Varje intervjuperson har trots detta haft sin egen speciella uppväxtmiljö genom vilken han eller hon mer eller mindre har tillägnat sig traditionen i den form och gestalt den fått i det lokala sammanhanget. Varje intervjuperson har dessutom tillägnat sig denna tradition på ett eget, personligt sätt. För att kunna tolka intervjupersonernas redogörelser av sina böneerfarenheter, är det därför nödvändigt att beskriva och att i viss mån tolka traditionens lokala mikroperspektiv samt varje intervjupersons reaktion i mötet med denna tradition.¹⁾

En begränsning härvidlag är att hela databanken hämtats från intervjupersonerna själva och således utgör ett materialurval som dessa personer delvis själva gjort i kontakt med och på uppmaning av oss. Det är emellertid ett grundantagande i vår undersökning att de erfarenheter som intervjupersoner betraktar som basala och centrala i sina religiösa utvecklingsprocesser också av oss bör betraktas som grundläggande och centrala i tolkningen och förståelsen av deras religiösa liv idag.²⁾ Alla data om individens religiösa bakgrundskontext är således baserade på intervjupersoners retrospektion och introspektion samt med särskild hänsyn tagen till respektive intervjupersons böneliv. Syftet med detta kapitel är således att så långt möjligt ge en kortfattad beskrivning av varje intervjupersons religiösa bakgrundskontext så som denna gestaltat sig inom traditionens mikroperspektiv. Vad är då väsentligt och möjligt att belysa?

Våra möjligheter begränsas omedelbart av vissa forskningsetiska hänsyn gentemot de intervjupersoner som har ställt sig till förfogande för vår undersökning. I förutsättningarna ingick att dessas anonymitet skall bevaras. En följd av detta är att viss information har måst utelämnas i denna redogörelse. Det gäller exempelvis namn på platser och personer. Framställningen har dock inte skalats på sådant sätt att bilden av individens religiösa traditionsbakgrund och religiösa erfarenheter påverkats i nämnvärd grad.

Vi kommer i huvudsak att belysa tre områden. (1) Väsentliga faktorer i individens religiösa uppväxtmiljö. Hit hör i första hand hemmets religiositet och den traditionsförmedling som där skett. Till området hör dessutom för ip betydelsefulla religiösa personligheter utanför den egna familjen. (2) Ip:s religiösa utveckling i stora drag samt betoning av de stationer som markerat religiös nyorientering eller utveckling. (3) Ip:s bönebeteende sådant detta vuxit fram parallellt med den religiösa utvecklingsprocessen.

7.1. MA (35 ÅR)

MA växte upp i ett hem där den kristna tron spelade en central roll. Hemmet stod i ett nära förhållande till den lokala SAM-församlingen i ett medelstort samhälle i Jönköpings län.

Modern beskrivs som temperamentsfull och något sträng i sin fostran av MA och hans syskon. Det var hon som svarade för förmaningarna, vilket ibland även tog sig uttryck i kroppsaga. Hennes gudsförhållande, för vilket MA uttrycker stor respekt, har tydligt visat sig i hennes bön och bibelbruk. MA uppfattar hennes andaktsliv som "levande".³⁾

Fadern var småföretagare och hade dessutom vissa politiska uppdrag. Han beskrivs av MA som en person vars religiositet visade sig mer i offentliga sammanhang än i hemmet. Ett centralt drag i denna religiositet var hans omtanke och omsorg om människor, särskilt om människor i svåra problemsituationer. Han ledde ibland den gemensamma bönen i församlingen⁴⁾, men spelade en tämligen religiöst undanskymd roll i sitt hem. Under uppväxtåren kände MA ett något större förtroende för moderns religiositet än för faderns. Som vuxen uttalar han emellertid en stor uppskattning av och förtroende för bådas religiositet. Han sammanfattar intrycken med uttalandet att "allting liksom relaterades till tron på ett så självklart sätt" i hans hem.⁵⁾

Under barndomsåren hade MA en tendens att inför sina föräldrar och i en jämförelse med sina syskon uppfatta sig själv som dåligt anpassad till familjens värderingar och tro. Detta orsakade perioder då han upplevde

1) Se Pentikäinen, J., 1969, 18f.

2) Se även kap. 4, 1.

3) Hennes religiösa beteende har enligt MA tydliga drag av det Clark kallat 'primärt religiöst beteende'. Clark, W. H., 1971, 29, 279.

4) Se kap. 5.5. not 1.

5) MA:MI, 1.

främlingskap och osäkerhet. Det är sannolikt att detta har samband med att man inom familjen relativt litet ~~samtalade~~ om hur man upplevde eller tolkade företeelser man mötte. Åsikter blev ofta uttalade och otydliga. Detta torde ha bidragit till att MA under hela barndomsperioden var osäker på sin religiösa status. Genom påverkan från församlingens förkunnelse, där han ofta hörde att det var viktigt att stå i ett "rätt" förhållande till Gud, stegrades denna osäkerhet till ett tillstånd av religiös kamp⁶⁾ under vissa perioder. Den förstärktes dessutom av att man i församlingens förkunnelse och i hemmet ofta talade om Jesu snara återkomst och att det då är viktigt att vara beredd. MA kände sig då övertygad om att han "var säkert den ende som inte fick följa med när Jesus kom."⁷⁾

MA ville inrätta sitt liv efter det religiösa mönster han lärt sig i hemmet, men lyckades inte enligt egen uppfattning. Han skriver att han i 7-10 årsåldern "frälste mig själv varje kväll".⁸⁾ Bakom detta spänningstillstånd låg en uttalad rädsla för "förtappelse". Vetskapen om att han hade gjort en del otillåtna handlingar, såsom snatteri och smygrökning, samtidigt som han drogs till en del icke kristna kamrater, försatte honom i en marginalposition mellan två oförenliga alternativ. Den lägre tonårsperioden blev emellertid något stabilare genom att han då erhöll positiva kamratrelationer inom församlingens verksamhet.

Vid 16 års ålder inträffade det avgörande steg, som MA själv kallar "frälsningsupplevelse".⁹⁾ I annat sammanhang säger han dock att han ägt "någon slags gudsrelation" även under de tidigare åren.¹⁰⁾ Förloppet omkring denna avgörelse skildras av MA på följande sätt: På ett läger tillfrågades MA av en ledare om han och hans kamrat ville "lämna sig åt Gud".¹¹⁾ Frågan tycktes komma överraskande för MA. Likaså blev han överraskad över att finna att han egentligen önskade just detta. Under den gemensamma bön som följde, erhöll MA en djupgående religiös upplevelse. Han berättar:

Jag upplevde bilder. Ljusbilder. Mycket ljus. Jag upplevde en ljus-gata på något sätt, som jag står mitt i med ljuset på båda sidor om mig... Ja, den bilden kan jag framkalla precis när som helst. Det var en mycket djup upplevelse. Och så kände jag att 'nu är det riktigt'. (MA:MI,4)

6) Angående termen "kamp", se kap.3.3.6.

7) MA:UI,1. Jmf. Sundén,Hj.,1974a,117.

8) MA:UI,1.

9) MA:UI,1.

10) MA:MI,11.

11) MA:MI,4. Detta uttryck avser närmast det vi kallat "avgörelse", se kap.3.3.6.

Just i det, i den överlåtelsen där, då kommer det här ljuset. Och då upplever jag samtidigt en oerhörd glädje, som är svårt att hitta en motsvarighet till på något annat område i livet. (MA:MII,3)

Det låter som överord att säga det.... men jag blev en ny människa. På något sätt fick jag ett nytt avstamp för att leva. (MA:MI,6)

Den gav ju väldigt starkt intryck på mig... Jag menar att Gud finns här nästan sedan dess varit omöjligt att komma ifrån. /---/ Jag har aldrig kunnat ta mig fri från tanken att någon ser mig och bryr sig om mig. (MA:MII,4)

Det är tydligt att denna upplevelse har haft en strukturerande betydelse för MA:s hela religiösa liv.¹²⁾ Han säger vid flera tillfällen att han i stunder av tvivel kan i tanken återvända till denna erfarenhet och finna styrka.

Inte så långt efter "frälsningsupplevelsen" erhöll MA ännu en upplevelse, som kan betecknas som en "närhetsupplevelse".¹³⁾ Han bodde då i ett vindsrum. När han en gång kom in på sitt rum fick han en tydlig förnimmelse av att inte vara ensam i rummet, trots att han lätt kunde överblicka rummet och se att han verkligen var ensam. Han beskriver det som "något isande, kyligt, otäckt, skrämmande". Vidare säger han: "och med det religiösa tänkesättet som jag har, och hade då också, så kopplade jag detta till andevärlden. Att jag var nära någon som jag inte ville vara nära". MA fortsätter:

Då böjde jag knä i den här tron att Herren är den som regerar. /---/ Och då möttes jag också utav en väldigt stark, en stark känsla utav att Jesus verkligen var där. Så den kylan vändes i en lika stark värme, och en väldigt stor glädje. (MA:MII,5)

Denna upplevelse kom under ett skede av påtaglig religiös utveckling.

MA blev efter "frälsningsupplevelsen" mycket engagerad i församlingens verksamhet, scoutarbete, sång- och musikliv och även styrelseuppdrag. I detta skede av intensiv interaktion med andra inom församlingen kom han att ta starka intryck av några äldre medlemmar. Han nämner särskilt en äldre man som tydligt framstod som ett religiöst föredöme för honom. Denne man beskrivs av MA på följande sätt: "Han är tystlåten, märks inte. Han

12) Genom denna upplevelse nådde MA en ny fas i sitt gudsförhållande. MA redovisar att denna upplevelse föregicks av ett moment av "självuppgivelse". "På något sätt så kände jag, skall jag säga...hoppade ut från ett stup, nästan. Jag släppte den illusionen som var min trygghet, och kastade mig ut i någonting som jag inte visste riktigt vad det var." MA:MII,2. Jmf. James,W.,1974,190.

13) Jmf. James,W.,1974,49f.

14) MA:MI,10.

är i ständig kontakt med Gud och leds på rätt ställe hela tiden".¹⁴⁾

MA hade under denna tid även kontakt med en man i 35-årsåldern, med vilken han hade långa samtal i religiösa frågor.¹⁵⁾ Bl.a. lärde MA genom denna kontakt att på ett mera kritiskt sätt bedöma olika företeelser i den egna församlingens verksamhet och förkunnelse. Då han tänker på den kollektiva gemenskapen i församlingen framstår nattvardsstunderna som särskilt värdefulla.

MA bodde under några år på annan ort för högre studier. Här mötte han en rad för honom nya livsåskådningar, vilka hotade att bryta sönder den livstolkning han tillägnat sig. De nya tankarna uppfattades som ett hot mot själva gudstron. Denna kamp mynnade ut i en "befrielse" i det att MA kom fram till att Gud inte är beroende av hans mer eller mindre begränsade perspektiv. Han blev klar över att han vågade tro även om han inte kände alla svar.¹⁶⁾ Denna nya insikt gav åt MA en viss distans till vissa element i traditionens mikromiljö. Han fick under denna period möjlighet att kritiskt granska sin egen religiösa historia och den religiösa miljö i vilken hans tro formats.

En religiös erfarenhet som för MA fått viss betydelse är mötet med glossolali. Han var då i 30-årsåldern. Han uppfattade att bönen, i synnerhet tacksägelsen, ofta skedde på ett pliktmässigt sätt och längtade därför efter att kunna be med "känsla". MA kom i det skedet att läsa skriften *Guds makt genom tacksägelse* av M. Carothers. Bokens budskap, säger MA, "löste upp någonting" inom honom och strax därefter erhöll han sin första upplevelse av glossolali.¹⁷⁾ Bruket av glossolali medförde ingen dramatisk förändring av MA:s religiösa liv, men han kunde iaktta en viss förändring av gudsrelationen på så sätt att Guds "ledning" och "närhet" i vardagen blev mera påtaglig.

MA:s upplevelse av bön tycks i barndomsåren varit tämligen ambivalent. Moderns bön upplevdes förtroendeingivande och trygg. Bönen möten av olika slag upplevdes däremot ofta som något hotfullt och främmande. MA tyckte att den egna bönen inte nådde fram till Gud. Först i och med "frälsningsupplevelsen" vid 16 års ålder inträffade en påtagligt ändrad hållning i bönen. "Vissheten" om att stå i en kontinuerlig och god relation till Gud gav bönen en ny och positiv innebörd. Från 16-årsåldern fanns Gud alltid "inom räckhåll" för MA. Han erhöll en grundtillit till Gud.

15) Denne man tillhörde Frälsningsarmén i samma samhälle.

16) MA:MI,9.

17) MA:MI,6.

Även i fortsättningen upplever MA offentlig bön som något främmande. Han ser den som "de många ordens bön" och bön som lätt stelnar i fasta mönster och schabloner.¹⁸⁾ Kännetecknen för verklig bön, såsom MA ser det, är "närhet" och "uppriktighet".¹⁹⁾ När han försöker beskriva hur hans bön har utvecklats, gör han det med just ordet ökad "uppriktighet".²⁰⁾ Bönens värde står i relation till MA:s upplevelse av "närhet" till Gud. Då han upplever att han är "nära" Gud är det naturligt för honom att bedja, och upplevelsen av Guds "ledning" blir påtaglig. Upplevelsen av "närhet" varierar dock ständigt, varför även upplevelsen av bönen skiftar från det ena bönstillfället till det andra. "Uppriktighet" betyder för MA dels att inte förstålla sig inför Gud, dels att i bönen lyfta fram de enkla och vardagsnära tingen.

Ett markant drag i MA:s bön är tveksamheten inför begärbönen. Bakom detta ligger övertygelsen om att det är Gud som har initiativet. Människans bön bör, enligt MA, i första hand syfta till att föra den bedjande människan till en position ("närhet"), där Gud kan nå henne och leda henne. Som en följd härav får den begärande bönen en undanskymd plats. Bönen får istället karaktär av "samtal" om vardagsnära ting utan begäran om Guds ingripande på något specifikt sätt.²¹⁾ Denna hållning ger även tackbönen en central plats.

MA:s gudsbild har drag av en "handlande", "aktiv" Gud. Han ingriper i skeenden både på ett "inre" upplevelseplan och på de "yttre" händelsernas plan. MA:s bön äger dock relativt starka subjektiva drag i den meningen att en tyngdpunkt ligger i att den bedjande genom bönen strävar efter att uppnå en beredskap att registrera Guds "ledning". MA vänder sig kraftfullt mot "kampfylld" bön, vilken kännetecknas av att människans egen nöd driver henne att söka beveka eller betvinga Gud.²²⁾ Han anser att människan inte kan förekomma Gud, endast i högre eller lägre grad följa "Honom".

7.2. MB (48 ÅR)

MB växte upp i ett s.k. predikanthem i mellersta Småland - hans far var pastor inom Svenska Alliansmissionen. Detta medförde dels att fadern ofta var ute på resor, dels att hemmet ibland blev samlingspunkt för olika

18) MA:MI,10f.

19) MA:MI,11. Ang."närhet" jmf. Dahlbom,F.,1965,269.

20) MA:MI,11.

21) MA:MII,12;

22) MA:MI,11f.

grupper av kristna människor, exempelvis kollegor inom predikantkåren. Fadern beskrivs som "mycket sträng men samtidigt kärleksfull".¹⁾ Hans kristendomstolkning uppfattas av MB som konservativ, vilket särskilt kom till uttryck i synen på "världen". MB:s beskrivning av fadern ger intryck av att denne ägde en djupt internaliserad gudstro, vilken tydligt kunde spåras i hans sätt att leva. Detta väckte MB:s respekt och förtroende i hög grad och han säger: "Jag upplevde honom som den människa som hade överlåtit allt åt Gud och inte hävdade sitt eget".²⁾ Moderns roll tycks vara sekundär i traditionsförmedlingen, åtminstone i den meningen att MB har svårt att beskriva hennes religiösa roll i hemmet och hennes betydelse för honom själv beträffande hans gudsförhållande.

Fadern ledde dagligen andaktsstunderna vid köksbordet. Dessa inleddes med att dagens avsnitt i *Dagens lösen* lästes, varefter fadern högt ledde den gemensamma bönen. Sådana stunder förknippar MB med trygghet. Han säger: "Det upplevde jag som trygghet i min barndom, den fasta förankringen som han gav uttryck för, och hans trygghet blev ju också min andliga trygghet, kan man säga, från barndomen."³⁾

MB började tidigt i söndagsskola i det lilla missionshuset, vilket han sedan fortsatte med under hela barndomsperioden. Under denna period mötte han från omgivningen inget krav på någon speciell "avgörelse" eller "omvändelse", utan det tidiga gudsförhållandet präglades av en relativt spänningsfri "barnatro".⁴⁾ MB rapporterar en episod från denna tid. Han skrev en liten uppsats, "mer som lek", vilken handlade om att leva på ett kristet sätt. Då denna lästes upp för predikanterna i samband med ett predikantmöte i hemmet och gästerna därvid "sa sitt ja till det",⁵⁾ upplevdes detta av barnet som en bekräftelse på hans religiösa status.

När MB var 12 år flyttade familjen till ett samhälle som beskrivs som en "utpräglad industrimiljö". Ett nytt och främmande samhälle, en ny skola och därtill en trång bostad upplevdes av MB som en kraftig, tämligen negativ omställning. Vid denna tid kom han in i en spänningsfylld period med funderingar även beträffande sin religiösa status. I juniorföreningen på den nya orten möttes han av "kravet på omvändelse" (samfundets termino-

1) MB:UI,1.

2) MB:MI,18.

3) MB:MI,1.

4) MB:UI,1.

5) MB:MI,1.

logi, vår anm.), vilket initierade en religiös kamp av ungefär ett års längd.⁶⁾ Under denna period aktualiserades starkt frågan om hur det skulle gå för honom i den händelse Jesus plötsligt kom tillbaka. Denna fråga var förbunden med fruktan för att inte vara en tillräckligt god människa och en osäkerhetskänsla av att han "inte stod i ett rätt förhållande till Gud."⁷⁾

Kampen nådde sin upplösning vid jultiden 1947 i samband med ett möte i missionshuset. Då hade MB slutat skolan och arbetade sedan en tid vid en industri. Han upplevde att "omgivningen på verkstaden präglades av stor råhet och negativism till allt vad religion hette." Det är tydligt att MB under hösten 1947 konfronterades med två helt oförenliga referenssystem. Hans situation komplicerades ytterligare av att "barnatron" inte längre upplevdes hållbar. Denna ifrågasattes både av hans kristna ledare i juniorföreningen och av honom själv. Skeendet i samband med kampens upplösning beskriver MB med ordet "underkastelse". Han "lät Gud ta hand om" sitt liv och han "lämnade sig åt Gud".⁸⁾ Han beskriver upplevelsen på följande sätt:

Ja, det upplevde jag oerhört dramatiskt. Oerhört starkt. Jag minns att jag från det att jag hade sagt ja, så försvann allting från mig, alltså all börda försvann. Och jag vet att jag cyklade hem då och var jublande glad. Hade jag haft vingar så hade jag flugit. Så det var oerhört starkt för mig, och kom direkt.... medveten om att jag var frälst och befriad från synden och bördan och alltihopa och åkte hem till min mor då och talade om det. Vi böjde knä hemma vid en säng direkt. Man blev ju jätteglad också givetvis. (MB:MI,2)

MB berättar att denna upplevelse åtföljdes av en förändring i "sättet att leva". Människor i hans omgivning sade spontant till honom att de noterat att "det hänt någonting".⁹⁾ Arbetskamraterna hade lagt märke till en beteendeförändring trots att MB inte haft mod att berätta för dem om sin upplevelse och sitt ställningstagande.

Strax efter den religiösa avgörelsen genomgick MB konfirmation inom Svenska Kyrkan. Han uppger att han de närmaste åren därpå var en mycket ivrig bibelläsare. Han betonar hur han strök under, för honom själv, viktiga partier i Bibeln. Det är tydligt att speciellt Nya Testamentets läroinnehåll under denna period blev av särskilt intresse och betydelse för MB. När han blickar tillbaka över de gångna åren finner MB att han alltid upplevt predikan som det moment i gudstjänsten, vilket berört honom

6) MB:UI,1.

7) MB:MI,2.

8) MB:MI,2;UI,1.

9) MB:MI,3.

djupast. Under senare år har intresset för förkunnelse och bibelundervisning dessutom medfört att han ofta lyssnar på bandinspelningar med kristen förkunnelse. Detta påtagliga intresse för den läromässiga sidan i kristendomen ser han själv som en del av upplevelsen av att vara utvald av Gud till speciell tjänst i den kristna församlingen.¹⁰⁾

Uppväxten i ett predikanthem och hans intryck av faderns levnadssätt har från tidiga år försett MB med förebilder av typen "Guds tjänare". Han berättar också att han i 16-17 årsåldern kände dragning mot "pastorskallelse" eller i riktning mot att "förkunna och lära".¹¹⁾ Han fick även tidigt, troligen omedelbart efter sin avgörelse, ledaruppdrag inom församlingens barnarbete, vilka blev startpunkten för ett starkt engagemang och en rad förtroendeuppdrag inom församlingen och vilka sedan i stort fortsatt utan avbrott. Denna period avbröts av att MB flyttade från orten för några års vidareutbildning, en tid som emellertid blev aktiv på liknande sätt som den tidigare, men som samtidigt tillförde något nytt. MB kom här i kontakt med kristna från andra traditioner och upplevde att han "fick en vidgad syn på andliga frågor".¹²⁾

Efter ytterligare ungefär femton år inträdde MB åter i en religiös kampsituation. Den upplevdes dock inte lika dramatisk som den första, men kallas ändå av honom själv för "andlig kris".¹³⁾ Denna varade i flera år och kulminerade då MB var c:a 40 år. Han beskriver förloppet så att han kom in i en period då han var "andligt nedgången", han "förlorade glöden" samt upplevde att "nu måste det hända någonting - eller så går jag ifrån alltihop, för så här kan jag inte ha det."¹⁴⁾ Ett annat moment i denna känsla av otillräcklighet var en ouppfylld längtan efter att få vara till konkret hjälp för ungdomarna i församlingen genom s.k. "direkt" förbön.¹⁵⁾ Ett annat moment var upplevelsen av att något var "ouppklarat" mellan honom och Gud, något som låg hindrande i vägen för en religiös upplevelse av djupare slag.¹⁶⁾

Kampen kulminerade och upplöstes under vistelsen vid en ekumenisk konferens, då han upplevde en påtaglig vändpunkt i en "förbönstund". MB fick

10) MB:MI,6f.

11) MB:MI,4.

12) MR:UI,2.

13) MB:UI,2.

14) MB:UI,2; MI,7.

15) Med "direkt förbön" avses förbön för viss person i dennes närvaro, ibland även under handpåläggning.

16) MB:MI,6f.

då klart för sig vad som var "ouppklarat", vilket ledde till ett löfte till Gud att reda upp situationen med "Guds hjälp". Han kallar det som skedde "en ny överlåtelse".¹⁷⁾ Samtidigt som MB längtade efter en fördjupad religiös upplevelse, hade han en viss fruktan för den, nämligen om den skulle ta sig uttryck i exempelvis glossolali. Han tolkar denna fruktan så att "det här var ju för mig som uppvuxen i Alliansmissionens led väldigt främmande, otänkbart."¹⁸⁾ I samband med "överlåtelsen" försvann fruktan för karismatiska upplevelser. Han bad aldrig om glossolali i sina böner utan uppfattade det, när denna upplevelse efterhand kom, som något Gud gav honom genom att han "underordnade sig".¹⁹⁾ MB upplevde ingen dramatisk förändring av sin situation under konferensen annat än som en förvisning och förväntan att något höll på att ske med honom.

När han efter dessa dagar kom hem, leddes hans steg till en bok i bokhyllan, en bok som dessförinnan lämnat honom helt oberörd: *Kristus vårt liv* av I. Thomas. Vad som speciellt engagerade MB var en illustration som författaren gjort för att belysa relationen mellan Kristus och den kristne.

...bland annat minns jag den här bilden oerhört starkt, den här bilden med handsken. Du vet att vi kan inte göra någonting, utan det är handen i handsken som gör det. Vi är inte mer än handsken. Det läste jag och fann väldigt tryggt. Jag upplevde mig som handsken oerhört starkt, att fråna och med nu så skulle Gud få handla genom mig när jag hade överlåtit mig åt honom. Jag var inte tvungen att prestera. (MB:MI,8f.)

Efter denna upplevelse fann MB att hans funktion som ledare förändrades. Utan ansträngning fann han att han fick bli till hjälp för människor som var i behov av omsorg i religiösa frågor. Han upplevde även att Gud ledde honom till situationer, där han fick vara till hjälp genom "direkt" förbön. Vid dessa tillfällen såväl som vid enskild bön fann han att glossolali var en, som han uttrycker det, "stark tröst".²⁰⁾

Bönens utveckling hos MB återspeglar påtagligt hans religiösa utvecklingssteg. Från tidiga barnaår har han bätt aftonbön. Han säger att det aldrig varit någon period då han inte bätt på något sätt. Upplevelsen av

17) MB:UI,2; MI,7f.,15.

18) MB:MI,11.

19) MB: Loc.cit. Även hos MB finns ett tydligt moment av "självuppgivelse" i samband med en djupgående religiös upplevelse. Jmf. James,W.,1974,190.

20) MB:MI,9,12.

21) MB:MII,2,9.

22) MB:MI,16f.; MII,1f.,11ff.

23) MB:MI,20.

24) MB:MI,11,14; MII,4f.

s.k. "bönemöten" har dock mestadels varit negativa. Ofta har de lämnat honom oberörd och ibland t.o.m. illa berörd, därför att han inte uppfattat dem som "äkta" bön. MB kallar ibland den offentliga bönen för "utställningsbön".²¹⁾ Denna uppfattning av den offentliga bönen har snarare förstärkts än försvagats genom åren. Själv upplever MB ett motstånd mot att själv leda eller delta i sådan bön.

MB ser "överlåtelse" som nyckeln till ett rikt böneliv liksom till ett djupare religiöst liv i allmänhet. Detta fick sin bekräftelse för honom både genom tonårsupplevelsen och den religiösa upplevelse han erhöi i 40-årsåldern. En central punkt i MB:s bön är förbönen för andra människor, särskilt "direkt" förbön,²²⁾ vilket dock inte skall uppfattas så att "direkt" förbön är mest frekvent i hans böneliv, utan snarare så att han tillmäter den det största värdet. Han upplever att det är bön för bestämda individer i bestämda och konkreta situationer, som ger mest tillfredsställelse i bönelivet som helhet.

Efter vad MB kallar den "karismatiska upplevelsen"²³⁾ finner han att hans bön blivit mera spontan. Han beder nu mera genom ingivelser och har t.o.m. svårt att se en klar gräns mellan den tid då han beder och den tid då han gör något annat. Han säger att han beder "var som helst" och "när som helst".²⁴⁾ Ett fast moment i bönebeteendet är emellertid att han vill börja varje dag med "överlåtelsebön". Förbönen, både den "direkta" och "indirekta", har fått ökat utrymme och han upplever ofta att Gud "leder" honom i bönen så att han beder för "rätt" objekt.²⁵⁾ Han har också i tilltagande grad fått den uppfattningen att bönens effikacitet mera beror på Gud än på bedjarens sätt att bedja. Gud upplevs som "aktiv" genom att Han leder subjektet i bönen och i kontakten med människor som behöver hjälp, och bönen tolkas därvid som ett gensvar på Guds "handlande" med bedjaren.

Det enda som är viktigt för mig är att jag inte går i sådana situationer, där jag inte kan vara produktiv för Herren. Sen måste jag överlåta åt Honom att sätta mig i dom situationer där jag ska vara. MB:MII,14.

Bönebeteendet tycks i hög grad vara bestämt av MB:s upplevelse av att vara kallad till tjänst.²⁶⁾ Bönen får viss karaktär av ett arbete, som bedjaren gör tillsammans med Gud i syfte att hjälpa mänsklikor fram till egna gudsupplevelser och en fast gudsrelation.

25) MB:MII,3.

26) MB:MI,20; MII,2f.,5; UIII,2.

7.3. MC (35 ÅR)

MC:s barndomshem var i dubbel betydelse nära knutet till den lokala församlingen. Familjen bodde i missionshuset och var därtill livligt engagerad i verksamheten i den lilla församlingen. För MC medförde detta att han tidigt var med i söndagsskola och dessutom deltog i den reguljära verksamheten.

Under dessa tidiga år framstår MC:s farmor som en person av stor religiös betydelse för honom. Han vistades mycket hemma hos farföräldrarna, som bodde nära missionshuset. Farmodern beskrivs som "primus motor" i församlingen, trots att hon inte ägde något formellt ledarskap. Hon var aktiv, utåtriktad och glad enligt MC:s sätt att se och hennes religiösa tro bestämde i hög grad hela hennes tillvaro.¹⁾ I hemmet var det hon som svarade för de gemensamma andakterna varje kväll hemma i köket. MC var ofta med vid dessa tillfällen och upplevde hela situationen som "en otroligt fridfull miljö".²⁾ Farmoderns gudsförhållande tycks ha präglats av trygghet och dessutom av en viss moralisk grundton.

MC:s föräldrar skildras som relativt aktiva och extroverta människor. Fadern hade olika uppdrag inom Svenska Alliansmissionen och var ofta ute på resor. MC uppfattar situationen på det sättet att familjens medlemmar ibland haft "svårt att få tiden att räcka till för varandra."³⁾

Redan under de första skolåren hade MC en uttalad vilja att vara en kristen samt att försöka leva upp till det kristna ideal som hemmet och församlingen gav uttryck åt. MC skriver:

Jag var väldigt liten när jag vittnade på UV-läger, men jag kommer tydligt ihåg hur långt det var mellan orden och min vetskap om deras betydelse. Alla klapparna på axeln efter vittnesbördet legitimerade för mig dubbelheten i mitt liv.
(MC:UI,1)

Detta citat belyser diskrepansen mellan vad MC önskade och vad han förmodade, en spänning som han också ger uttryck för när han beskriver sin religiösa situation under tonårstiden.

Vid 14-årsåldern erhöll MC en upplevelse som tydligt kom att påverka hans gudsförhållande. Han var sjuk under en ganska lång period och fick, som han uttrycker det, mycket tid att tänka. Upplevelsen av svaghet och vanmakt tvingade honom att söka svar på flera av livets svåra frågor.

1) Jmf.kap.7.1. not 3.

2) MC:MI,2.

3) MC:MI,3.

Under denna tid upplevde han styrkan och trösten av andra människors förbön, särskilt föräldrarnas. Han såg hos dessa samt hos kristna vänner som kom på besök en "envis trohet", vilken MC tolkade som ett utflöde av "sann" kristen tro. Han lärde sig att det kristna livet inte endast innebär "befrielse" från problem utan mera består i underkastelse under Guds "vilja" och "ledning". Han uttrycker detta så: "Gud löser inte våra problem, men Han hjälper oss att leva mitt i dom."⁴⁾

Strax före sjukdomsperioden genomgick MC bibelskola⁵⁾ och mottog därvid det kristna dopet. Trots detta hade han en saknad av egen religiös "verklighet", d.v.s. han upplevde att hans gudsförhållande i alltför hög grad var en imitation av föräldrarnas religiösa beteende. Det var under sjukdomstiden som MC sakta började finna sitt eget religiösa liv. Han upplevde då Guds "närhet" vid flera tillfällen och detta beskriver han som "känslan utav att ha varit på något sätt buren".⁶⁾ Bibelläsning blev då för första gången meningsfull för honom, varvid bl.a. den 23:e psalmen i Psaltaren fick särskild betydelse.⁷⁾ Även den personliga bönen fick under denna tid konturer genom att det i ensamheten växte fram en "inre" dialog, ett samtal med Gud. Betydelsen av sjukdomserfarenheten visar sig bl.a. i att MC vid ett flertal tillfällen refererar till denna under intervjuerna och i de skriftliga rapporterna samt i att han utvecklat en uttalad motvilja mot att betrakta bönen som en väg att uppnå egen lycka eller att undkomma svårigheter i livet.

Trots att MC under hela sin uppväxttid deltog i den kristna verksamheten och där tillägnade sig en bred kunskap om Bibelns innehåll samt om innehållet i den tradition han uttryckligen önskade tillhöra, var han i avsaknad av "visshet" om sin religiösa status. Denna osäkerhet mynnade ut i vad MC uppfattar som en markerad valsituation i 17-årsåldern. Han måste bestämma sig för om han skulle ta kristendomen på allvar eller inte.⁸⁾ I ett s.k. väckelsemöte gav han sedan till känna att han önskade en "omvändelse". Han fattade ett beslut att han från och med den stunden skulle vara en kristen på allvar.

Detta steg hindrade emellertid inte att han ganska kort därefter fick en vad han benämner "skräckupplevelse om livet och framtiden". I samband med kriget i Mellersta Östern aktualiserades föreställningarna om Jesu

4) MC:MI,4.

5) Beteckningen på SAM:s motsvarighet till konfirmation inom Svenska Kyrkan.

6) MC:MII,3.

7) MC:MI,8.

återkomst till jorden på ett krafigt sätt i förkunnelsen och i samfundspressen. Han fortsätter:

Det är nog en dimension som har levt lite skräckfyllt i mitt inre under alla åren. Då vet jag hur fruktansvärt rädd jag var, bokstavligt talat rädd, så det kröp utanpå, den tanken om jag då var redo, O.K. på något sätt. (MC:MI,12)

Bakom denna rädsla låg en livlig föreställning om förtappelsens möjlighet och Guds "stränghet". Rädslan mynnade inte ut i någon tydlig upplevelse av "befrielse" utan tonade ut efterhand. Det är sannolikt att denna erfarenhet har bidragit till MC:s senare ovilja att dela upp människor i två kategorier, kristna och icke kristna. På liknande sätt vänder han sig på ett känslomässigt uttalat sätt mot läran om den s.k. dubbla utgången, vilken äger en fundamental plats inom SAM:s lärotradition.

Det är svårt att hos MC finna tydliga och klart avgränsade steg i den religiösa utvecklingen såsom en följd av specifika religiösa upplevelser. En markant upplevelse erhåller han emellertid i samband med en bönestund tillsammans med några vänner. MC är vid detta tillfälle något över tjugo år och ganska nygift. Han står i en valsituation, där en eventuell övergång till annat yrke blivit aktuell. Under denna bönestund inträffar dels att en av vännerna frambär ett "profetiskt budskap", dels att MC får en stark "förvisning" om Guds "ledning" i den aktuella frågan samt en förnimmelse av "inre frid".⁹⁾ MC har ofta tänkt tillbaka på denna upplevelse som en "milstolpe", en efterhand alltmer grundlagd erfarenhet, som kan återge honom "visshet" om Guds fortsatta "ledning" då han tänker därpå. Som en följd av detta val och denna "visshetsupplevelse" arbetar MC idag i ett människovårdande yrke, vilket han uppfattar som en påtaglig suprahuman "ledning" av sitt liv.

MC upplever själv att hans gudsbild och hans gudsrelation har genomgått en kraftig förändring genom åren. Hans gudsbild, vilken under ungdomsåren var sträng, en Gud "att be om förlåtelse inför",¹⁰⁾ har sedermera, enligt hans egen uppfattning, blivit betydligt "större".¹¹⁾ Det finns i MC:s senare gudsbild ett svagt drag av monism som gränsar till panteism.

Gud har för mig blivit mycket mer av ett mysterium på senare år. Han är den som håller allt det här, och samtidigt är allt det här.../----/ Jag tänker nog så här: samtidigt som Han är mycket utav det här (skapelsen; vår anm.) så är Han ändå en person och en personlighet. Det här får jag inte ihop med min

8) MC:MI,6.

9) MC:MII 2f.

10) MC:MI,7.

11) MC:UI,3; MI,8. Jmf. Dahlbom,F.,1965,267,269.

hjärna i bilder, men (det, vår anm.) borde vara möjligt för Gud, att kunna vara det. MC:MII,8f.)

Parallellt med denna påtagliga utvidgning av gudsbilden upplever MC att han fått en alltmer ökad trygghet i sitt gudsförhållande.

... inför Gud är all rädsla borta. Nu har jag en väldigt trygg gudsbild. Den är kanske för trygg, men så känner jag det. När jag vänder mig till Gud, så vänder jag mig inte i dåligt samvete. (MC:MI,13)

Även MC:s bön har genom åren genomgått en successiv förändring. Bönen blev en personlig praxis relativt sent. Under tonårstiden hade bönen ett drag av prestation med syfte att försöka motsvara förväntningarna från omgivningen samt med syfte att söka vinna Guds "godkännande". Bönen har emellertid senare blivit ett beteende, vilket MC upplever ett dagligt behov av och som i stor utsträckning befriats från prestationskravet.

Begärande bön har under senare år trängts tillbaka och blivit mindre markant. I stället har tackbön och "ordlös stillhet" inför Gud fått ökat utrymme. Bakom denna förändring ser MC själv den förändrade gudsbilden. Gud vet allt redan innan subjektet hunnit forma sin bön. Dessutom uppfattas Gud som "aktiv" gentemot människan i den meningen att "Han" leder skeendet, "Han" har "gått före" sin lärjunge.¹²⁾

...G. då, (MC:s hustru, vår anm.) beder mycket mer konkret för det som ska hända då. Det gör inte jag. Det kanske har att göra med det där, känslan av att Gud vet om allt det här. (MC:MII,12)

I enlighet härmed finner MC att Gud besvarar hans bön och uppenbarar sig själv främst genom att MC erhåller insikt och "ledning" i olika situationer.¹³⁾ Då han upplever detta tolkas det som ett tecken på Guds "närhet" och "omsorg".

7.4. MD (72 ÅR)

MD beskriver sitt barndomshem i centrala Småland som ett "enkelt, gudfruktigt bondehem".¹⁾ I syskonskaran fanns sju barn, bland vilka MD var den äldste. Innan MD föddes brukade s.k. stugmöten hållas i hemmet, vilka dock upphörde när missionshuset byggdes. Familjen fortsatte emellertid sitt engagemang i den religiösa verksamheten i samma omfattning. Bl.a. var det vanligt att man i hemmet erbjöd bostad åt de predikanter som kom på besök till församlingen och MD har i samband härmed klara minnesbilder av en rad personer som på olika sätt representerade Svenska Alliansmissionen. Han

12) MC:MII,8.

13) MC:MII,7,18ff.

1) MD:UI,1.

berättar att han lade märke till att flera av dessa besökare ägde en religiös "utstrålning", vilken gav honom en "känsla av att det här var människor som hade med Gud att göra".²⁾

Av föräldrarna tycks modern vara den som betytt mest för MD:s religiösa utveckling. Det var hon som lärde honom att bedja "Gud som haver", även om denna bön, enligt MD, till en början var mest en "utantilläxa".³⁾ Dessutom hade modern för vana att uttrycka sin tro genom sång, både i sin ensamhet och tillsammans med barnen, vilket gett MD starka religiösa impulser. Många av dessa sånger har sedan aktualiserats för MD i olika situationer genom hela hans vuxna liv, vilket bl.a. visar sig i att han fortfarande kan ett antal av sångerna utantill.⁴⁾ MD tillägger att "det förnams att hon verkligen trodde". Inför fadern kände han "respekt" och "tillgivenhet", men tydligen inte samma närhet som till modern.

Gudstron har för MD upplevts som en självklar del av livet ända från hans allra första år, d.v.s. så länge han kan minnas tillbaka. Om sin söndagsskoltid skriver han att "det kändes riktigt och naturligt att tillbe samme Gud som de" (söndagsskollärarna; vår anm.).⁵⁾ Då MD var i tioårsåldern blev fadern svårt sjuk och man fruktade för dennes liv. För MD var det emellertid ingen tvekan om att Gud kunde bota fadern, frågan var bara hur man skulle få "Honom" att vilja göra det. Pojken gav då ett löfte till Gud att han skulle bli missionär om Gud gjorde pappan frisk igen. Fadern blev frisk och löftet som gavs skulle komma att aktualiseras för MD senare.

Den kristendomstolkning som MD:s hem representerade var starkt färgad av "väckelsefromhet" som på de flesta håll var markant inom SAM. Detta kom till uttryck exempelvis i det religiösa språket, där uttryck såsom "lämna sig åt Gud", "ta ställning", "avfälling" etc. ingick i vardagskonversationen.⁶⁾ När MD var femton år upplevde han ett starkt behov av att "ta ställning" och visade därvid öppet att han var en kristen bekännare. Strax därefter kom han dock i tvivel om sitt gudsförhållande, vilket förstärktes av människors vittnesbörd om en dramatisk livsförvandling.⁷⁾ På vägen hem från

2) MD:MI,2,6. Uttrycket är relativt vanligt inom SAM och avser att markera att det är fråga om 'primärreligiösa' personer.

3) MD:UI,1.

4) MD:MI,4. Exempel på sånger som härvid nämnes av MD är: "Vid Jesu hjärta där är lugnt trots stormarna på jorden", "Jesus gick här nyss förbi", "Var är den mannen som botar sjuka på sabbatsdagen så oförskämt" samt "Frälsarens vakande öga vänligt på dig blickar ner". Se *Väckelse- och hemlandssånger* utgivna av K.G.Sjölin, 1927. Flera av dessa sånger återfinns i sångboken.

5) MD:UI,2; MI,16.

6) MD:UI,2; MI,5,8f.

missionshuset knäföll MD en dag vid vägkanten och bad: "Du vet hur det är. Har jag inte kommit förr, så gör jag det nu".⁸⁾ MD berättar att han i detta ögonblick erhöill "visshet", vilken därefter aldrig har sviktat.

Tonårstiden medförde att MD på ett ännu intensivare sätt deltog i den religiösa verksamhet, som han kände väl redan som barn. Detta gällde dels reguljära möten, bönemöten och väckelsemöten, dels också andra delar av verksamheten, såsom juniorförening och musikförening. En iakttagelse, som gjorde intryck på MD i femtonårsåldern, var det allvar med vilket människor i hans omgivning upplevde vikten av "försoning":

En sak som då gjorde starkt intryck på mig var det mäktiga allvar som vilade över mötena och som bl.a. resulterade i att en del kristna, även äldre sådana, spontant trädde fram i mötena och bad sina medmänniskor om förlåtelse för att man inte levat så för Gud som man bort göra. (MD:UI,2)

I tjugooårsåldern fick MD en upplevelse som han återkommer till vid flera tillfällen. Han kände en längtan efter att få uppleva vad han kallar "en särskild andens kraft".⁹⁾ Orsaken till denna längtan var en önskan att mer kunna leva sitt liv enligt det han uppfattade som "Guds vilja". Efter ett förtroligt samtal med en "broder i tron" fortsatte han med enskild bön i sin sovkammare under natten. Han berättar:

Det var rätt märkligt, Det var som jag hörde, eller såg på något sätt, förnam bibelord. Det ena efter det andra. Löften. Det är ju så att löfterna alltid har någon form av villkor, om man kan säga så, förutsättningar. Och det ena efter det andra kom, och det bara sjönk för mig. Jag tyckte att jag nådde inte upp. Det var väl för att jag skulle inte ha något eget att hålla i. (MD:MI,12)

MD kommer inte ihåg de olika bibelord som då aktualiserades. Han fortsätter emellertid:

Men jag vet ett som kom sen och löste mig. Det var detta: 'Om nu I som ären onda förstå att giva edra barn goda gåvor, huru mycket mer skall inte då eder fader i himmelen ge Helig Ande åt dem som ber.' Det var som om jag kunnat ta på det. Jag tänkte: 'det är klart'. /----/ Men det vet jag att det betydde någonting helt nytt för mig. Det gjorde det. (MD:MI,13)

Dessa citat belyser även en annan sida hos MD, nämligen hans bibelkunskap och respektfulla hållning gentemot Bibelns ord. Detta är ett karakteristi-

7) MD hade från traditionen lärt att varje kristen bör genomgå ett markerat avgörelsesteg. Då han inte fann detta i sitt eget liv medförde det osäkerhet angående hans religiösa status.

8) MD:MI,9.

9) Han säger även att han bad till Gud om "andedop". Detta tyder på influenser från andra samfund då förkunnseln om "andedopet" inom SAM var mycket försiktig och i många fall kritisk. Se även kap.5.4.4.

kum för MD:s fortsatta religiösa utveckling.

Några år senare befann sig MD i en ny kampsituation, denna gång för att få klarhet angående sin "kallelse". Kampen ledde honom in i många timmars bön, även under sömnlösa nätter, och efter en tid fick han även på denna punkt "visshet" och "ledning" genom ett bibelord. I förlängningen av denna fråga låg problemet hur MD skulle kunna frigöra sig från olika ansvars-taganden och verkligen kunna bryta upp från sitt hem. Detta oroade honom mycket.

Då minns jag att jag särskilt bad Gud om att Han skulle reda ut det här, och jag fick på något sätt en mycket klar förvisning inom mig att det tar Han hand om. Jag var inte orolig. Jag visste inte hur det skulle bli, men det var... jag var säker på att det skulle ordna sig. Och det gjorde det ju, på ett underligt sätt.
(MD:MII,1)

Detta var en viktig station för MD på två sätt. Dels innebar den att hans livsväg inriktades på predikantbanan, dels lärde han sig av denna erfarenhet att framför allt "lita på Gud, på det sättet, även om man inte omedelbart ser vart det tar vägen." Han fortsätter: "Jag fick det avlastat. Jag fick ett svar inom mig."¹⁰⁾ Denna händelse tillmäter MD själv den allra största betydelse för sin religiösa utveckling. Det var ett steg mot en djupare 'förtröstan' på Gud.

Under hösten samma år, 1936, erhöll MD en annan upplevelse. Han är inte säker på exakt när eller hur det gick till, men efterhand upptäckte han att han ägde glossolalins gåva. MD kallar denna för "särskilt bönespråk" därför att den i huvudsak kommer till användning i hans enskilda bön.¹¹⁾ Han insåg snart att bruket av glossolali var en hjälp i hans gudsrelation i allmänhet och en hjälp i bönen i synnerhet.

MD:s religiösa utveckling är på ett tydligt sätt kopplad till utvecklingen av hans bönebeteende. Trots att man inte praktiserade gemensam bön i hemmet, utvecklade MD tidigt ett personligt sätt att bedja. Som barn kallade han detta sätt att "tänka fram" bönen, vilket antyder en mycket tidig tendens att relatera bönen till det egna upplevelsefältet. Redan före skolåldern hade bönen nått ett visst djup genom att han klart insåg betydelsen av att uppleva bönemomentet såsom en interaktion mellan två parter. "Det fanns med inom mig", säger MD.¹²⁾

10) MD:MII,3.

11) MD:Ua.

12) MD:MI,3.

13) MD:UI,2;MI 7.

MD framhåller en påtaglig erfarenhet av "bönesvar" från de tidiga ton-åren. Han hade i sju-åtta års åldern ivrigt bett Gud om att få förmågan att sjunga. Han berättar: "Än minns jag precis platsen vid den gamla landsvägen när jag en gång ensam gick hem från skolan. där jag riktigt bad Gud om att jag skulle kunna lära mig melodier".¹³⁾ Några år senare, då han plötsligt upptäckte att han kunde sjunga, en upptäckt han gjorde ute på åkern, stod det helt klart för honom att detta var en verklig "bönhörelse".

Genom hela livet har det för MD varit naturligt att bedja för konkreta önskemål och svårigheter. Han berättar om flera sjukdomstillfällen, då han upplevt att bönen förnummits lika naturlig och nödvändig som medicinsk hjälp.

Bönebeteendet har för MD i regel haft ett visst metodiskt drag, vilket bl.a. kommer till uttryck i betoningen av regelbundenhet i bönelivet. Han beder helst på bestämda tider. Dessutom har han ett särskilt system i sin förbön genom att gärna sätta upp sina böneämnen på en tänkt eller skriven lista och därefter metodiskt bedja för varje objekt, med tyngdpunkten lagd vid det som för dagen står först. Detta drag, vilket han själv kallar "målmedveten bön"¹⁴⁾, tycks ha förstärkts genom åren, inte minst efter pensioneringen.

Bakom MD:s bönebeteende i stort kan vi spåra två centrala föreställningar. Den första är att MD uppfattar Guds "handlande" intimt kopplat till människans bön. Detta får dock inte uppfattas så att människan dikterar Guds "handlande" utan i stället så att det är Guds "vilja" att "Hans handlande" förbereds och ledsagas av de kristnas böner. Gud har valt att på detta sätt samarbeta med människan.¹⁵⁾ Detta synsätt ställer förbönen i centrum. Den andra föreställningen, vilken även grundar sig på MD:s egen erfarenhet, är att den människa, som på allvar beder för andra människor, själv erhåller en subjektiv effekt av betydande religiöst värde. Han framhåller: "Då blir jag själv välsignad, när jag får be för andra. Att släppa omsorger om mig själv och få tänka på andra människor och på Guds verk." Detta citat belyser det subjektiva värdet av den objektivt inriktade bönen såsom MD uppfattat detta.¹⁶⁾

14) MD:MI,16,18; MII,9.

15) MD:MII,5; UIII,9.

16) MD:MII,8. Jmf. Pratt,J.B.,1920,307f.; Johnson,P.,1959,121ff.

7.5. KA (51ÅR)

KA är s.k. hemmafru med relativt stor familj. Hon är bosatt i ett mindre samhälle i norra Småland, där hon sedan 35 år varit aktiv i den lokala SAM-församlingen.

Hon växte upp i ett enkelt jordbrukarhem i mellersta Småland. Föräldrarna hade en liten gård där de födde upp sina 7 barn. Familjen var starkt medveten om att den tillhörde de "enkla" i samhället, vilket bl.a. tog sig uttryck i respekt för dem som "var över dom, lärare och präster."¹⁾ Föräldrarna inpräntade i sina barn vikten av att vara rättskaffens och försöka vara andra människor till lags.

Denna hållning tycks även ha präglat föräldrarnas gudsförhållande. De ägde inte medlemskap i någon frikyrkoförsamling och deras förhållande till Svenska Kyrkan var ganska passivt. Deras religion präglades av respekt för Guds stränghet och för lagens bud. Denna etiskt präglade fromhet förmedlades till barnen genom förmaningar, ofta i form av tänkespråk som fastnade i minnet, samt genom att föräldrarna genom sitt eget liv visade en strävan mot vad de uppfattade som ett "rättskaffens liv".²⁾ KA skulle senare förstå att flertalet av de inlärdas tänkespråken var citat ur Bibeln. Bibeln brukades i hemmet, men den uppfattades där i första hand som normerande för ett "rättskaffens liv". Först på sin ålderdom började modern visa förståelse även för den evangeliska sidan i Bibelns budskap.

Båda föräldrarna ägde en religiös tro, men denna var i stort sett outtalad, särskilt hos fadern. Detta innebar att de religiösa samtalen i hemmet oftast begränsades till människans etiska förpliktelser mot Gud och människor. Emellertid blev moderns gudsförhållande mera explicit för barnen genom att hon var en trågen förebedjare för sin stora familj och därför öppet visade sitt bönebeteende, vilket också medförde att barnen var medvetna om att de var föremål för hennes böner.³⁾

Vid sju års ålder började KA i Svenska Kyrkans söndagsskola, vilket i stort gav en positiv erfarenhet. Ett starkt intryck från denna tid var de livfulla målningarna i kyrkan och de planscher som användes i undervisningen. KA synes sedan barndomen ha ägt en viss förmåga att ta intryck av

1) KA:MI,2.

2) KA:UI,1. KA benämner dem "katekeskristna".

3) KA:MI,2.

4) KA:UI,1.

5) KA:UI,2; MI,2.

6) KA:MI,5.

bilder och "tänka i bilder". Hon beklagar att hennes klass var placerad mitt under en bild av förtappelsen, ett förhållande som orsakade henne starkt obehag. Hon kallar detta sin "barndoms mardröm".¹¹⁾

Helhetsbilden av KA:s religiösa föreställningar och gudsförhållande beskrivs dock som ljus och tryggt. Hon säger:

Jag kan inte påminna mig att jag någonsin (som många andra berättat om) varit rädd för Gud. Att Gud såg allt och hörde allt var för mig TRYGGHETEN. Han var räddningen undan allt ont och styggt. Jag är så glad att Gud gav mig en särskild plats, där jag kunde lasta av alla bekymmer och alla verkliga och inbillade orättvisor. När det gjorde ont i själen, men också när glädjen var stor och ingen människa fanns som kunde dela den, då fanns Gud där...(KA:UI,1)

Under de mellersta tonåren genomgick KA en markant religiös utveckling. Den tycks ha inletts under konfirmationsläsningen vid fjortonårsåldern. Hon säger att hon "upptäckte frälsaren"⁵⁾ hos sin konfirmationslärare, prosten Blomquist från Jönköping. Den undervisning hon då fick väckte en längtan efter egen religiös upplevelse. Hon började även läsa Bibeln under denna tid.

Strax efter konfirmationen, KA var då femton år, deltog hon och några kamrater i en mötesserie i Alliansmissionens församling på orten. Under dessa veckor genomgick KA en viss religiös kamp, vilken mynnade ut i att hon "fann Jesus".⁶⁾ Hon berättar:

Kväll efter kväll satt vi med och lyssnade tillsammans med övriga ungdomar. Ingen enda av oss var oberörd. Vi var antingen för eller emot. Jag hade upptäckt att jag förlorat min barndoms trygghet i Gud. Jag hade blivit en syndare och min synd skilde mig från Honom. Inte precis våra oskyldiga nöjen, som jag förresten gärna avstod ifrån. Jag förstod att det som jag längtat efter under min konfirmationstid var hjärtats renhet från alla dolda synder. Den kvällen jag gick fram till första bänken och man bad för mig var "som när ett barn kommer hem om kvällen och möts av en vänlig hand". Jag vet inte när jag hade gått bort från Gud, men jag vet att då kom jag hem. (KA:UI,2)

KA berättar att detta var en "nådestund" och att hon i samband därmed kände en "fantastisk glädje på ett helt nytt och annorlunda sätt."⁷⁾

Den barn-fader-relation som varit barndomens religiösa grundtema blev nu återupprättad på ett nytt och mera djupgående sätt. Det skulle också visa sig att denna grundtillit blev det centrum omkring vilket KA:s religiösa föreställningar skulle byggas upp även i fortsättningen.⁸⁾ Psalm

7) KA:MI,4.

8) Som ett litet föregripande av nästa kapitel kan dock här framhållas att KA:s utveckling bekräftar P.Vogels påstående att barnets religiösa "grundkänsla" kan kvarstå även efter det att senare begreppsbildning tillkommit. Vogel,P.,1936,443.

139 i Psaltaren spelar en särskild roll när KA försöker beskriva sin guds-
erfarenhet. Detta gäller särskilt strofen "Han omsluter mig på alla
sidor".⁹⁾ Att vara "omsluten" och på så sätt vara föremål för Guds "om-
sorg" är ett uttryck KA ofta återvänder till.

Efter femtonårsåldern är det svårt att urskilja fler markerade steg i
KA:s religiösa utveckling. Det är dock möjligt att spåra ett antal upp-
levelser, vilka aktualiserat och fördjupat barndoms- och ungdomserfaren-
heterna. Ett sådant exempel är när KA skulle ut till sitt första arbete,
ett tillfälle då hon upplevde en viss ängslan och därför bad till Gud att
"Han" skulle hjälpa henne. I samband därmed besökte hon ett möte hos
pingstvännerna i samhället. I denna gudstjänst upplevde hon påtagligt att
Gud såg hennes situation och hade omsorg om henne. Dels upplevde hon där
sången "Blott en dag ett ögonblick i sänder" som ett budskap till tröst,
dels fick hon genom en kvinna i församlingen motta ett budskap genom
tungotal och uttydning, vilket KA upplevde riktat direkt till sig.¹⁰⁾
Dessa upplevelser tolkade KA som bevis på Guds "omsorg om sitt barn" och
som en bekräftelse på barn-faderrelationens "verklighet".

En central del av KA:s gudsförhållande är upplevelsen av Guds "ledning"
i både vardagliga och avgörande frågor. Att människan är "rätt placerad"¹¹⁾
anses av KA t.o.m. vara en förutsättning för att hon skall kunna leva i
en verklig relation till och gemenskap med Gud. Med uttrycket "rätt pla-
cerad" avser KA att hon måste syssla med de aktiviteter, vilka hon upp-
fattar ingår i "Guds plan". Därmed blir Guds "ledning" central även för
hennes dagliga bön. Då hon upplever Guds "ledning" har detta för KA en
påtaglig bekräftande funktion för hennes tro. Hon upplever också att
kunskapen om Guds "ledning" ger ett speciellt värde åt det dagliga ske-
endet.¹²⁾

Den församling hon inlemmats i såsom femtonåring har alltsedan dess
varit hennes religiösa hemvist. Hon tillmäter församlingen stor betydelse
för sitt religiösa liv, bl.a. genom den vägledning hon mottagit av andra
medlemmar och av olika förkunnare. Hennes egen roll i församlingen måste
betecknas som relativt tillbakadragen. Hon tillhör dem som arbetar i tyst-
het utan formella ledaruppdrag. Hon uppfattar själv att hennes uppgift
främst består i att bedja för människor i olika behovssituationer.¹³⁾ När

9) KA:MI,7f.; MII,4.

10) KA:MI,4.

11) KA:UI,2; MI,8.

12) Jmf. Wikström,O.,1975,70ff.

församlingen startade sin barnverksamhet på vardagar för ett tiotal år sedan tillfrågades KA om hon kunde ta ansvar för denna verksamhet. Då hon ställdes inför denna uppgift orsakade detta henne stor vända. Efter en veckas intensivt sökande efter "Guds vilja" under bön och fasta svarade hon emellertid ja.¹⁴⁾ Då KA varit i valsituationer har hon vanligtvis erhållit "visshet" och "ledning" genom att bibelord på olika sätt kommit att framstå som mer eller mindre direkt tilltal eller att människors ord eller handlingar uppfattats som signaler från Gud. Denna vecka upplevde KA en hel serie av sådana signaler.

KA:s personliga bön tycks ha startat mycket tidigt, åtminstone före skolåldern. Bönen hade då funktionen av tillflykt, då hon kände behov av att dela bekymmer eller glädje med någon. Ett annat drag, vilket också har tidigt ursprung i hennes liv är att gudsförhållandet lättast upplevs utomhus i naturen. "Den väldiga aspen", "den flatrunda stenen" och "vattenkällan" var tidiga religiösa symboler för KA.¹⁵⁾

Bönen erhöll en allvarligare och även en mer problematisk aspekt efter det att KA erhållit sin upplevelse i femtonårsåldern. Hon mötte vissa förväntningar om att hon vid uppmaning skulle bedja högt och därvid "leda" församlingens bön under gudstjänsten. Detta orsakade en kraftig motreaktion hos KA. Ännu trettiofem år senare har hon en stark motvilja mot denna bönepraxis. Bönen blev mer problematisk också av det skälet att hon inte utan vidare ansåg sig äga rätt att "närma sig Gud i bön". Hon upplevde en hämning genom känslan av ovärdighet. "Försoningen", eller som KA själv uttrycker det, "endast bön i Jesu namn", är det som främst berättigar en människa att bedja och erhålla bönesvar.¹⁶⁾

Efterhand upptäckte KA även förbönens betydelse. Idag upplever hon främst sin familj på 7 personer som ett verksamhetsfält för sin dagliga bön, och hon upplever dessutom att Gud gett henne speciell kraft härför.¹⁷⁾ Denna förbön har också utvidgats till att omfatta den lokala församlingen samt andra människor i bygden, som på olika sätt är i behov av hjälp. Förbönen ser hon därvid som ett speciellt uppdrag från Gud.

KA:s bön har utvecklats genom åren på olika sätt. Hon beder nu även be-

13) KA:UI,3; MI,9;MII,9.

14) KA:UI,3; MI,11f.

15) KA:UI,1; MII,9.

16) KA:MII,5f.; Ua,2.

17) KA:MI,9; MII,12f.

18) KA:MII,8,12.

tydligt mer än tidigare. Dessutom har hennes bön blivit märkbart kopplad till hennes bibelbruk genom att hon i bibelläsningen söker stöd och vägledning i sin bön. Hennes enskilda bön sker också ofta parallellt med dagens övriga arbete i hemmet.¹⁸⁾ Trots motståndet mot större bönesamlingar i allmänhet deltar hon dock regelbundet i andra bönesamlingar där deltagarna känner varandra väl.

7.6. KB (55 ÅR)

KB bor i en stad i norra Småland och är medlem i SAM-församlingen på orten. Hon är gift och bor med sin familj i en villa i samhällets utkant. I församlingen har hon förtroendeuppdrag bl.a. i form av ledamotskap i styrelsen. Hon arbetar yrkesmässigt med barn, ett arbete hon trivs väl med.

KB:s barndomshem var beläget på landsbygden strax utanför ett medelstort samhälle i Jönköpings län. Familjen hade fyra barn och var aktivt med i den lokala SAM-församlingen. Båda föräldrarna kom från jordbrukarhem och blev även själva jordbrukare.

KB upplevde på ett markant sätt att hon var delaktig i ett kristet hem och bejakade detta helt. De personer som under uppväxttiden tydligast influerat KB:s religiösa utveckling är, förutom föräldrarna, även farmodern samt en faster som hade nära kontakt med familjen.

Modern beskrivs som ovanligt allmänbildad men kämpande med religiöst tvivel. Moderns trosnivå och trosinnehåll blev aldrig särskilt tydligt för KB. Fadern däremot utstrålade gudstillit och gjorde enligt KB "ett väldigt starkt intryck".¹⁾ Han beskrivs som fåordig men som en person som i handling tjänade sin familj i allt. Varje dag i samband med frukosten tog han fram *Dagens Lösen*, och efter att ha läst satt han tyst och bad medan alla övriga fortsatte sina göromål. Fadern hade även berättat om ett tillfälle, då han var nära döden och inför den förestående operationen upplevde en total trygghet genom sin gudstro.²⁾ Men i allmänhet delgav föräldrarna inte sina barn något av sina religiösa erfarenheter på ett så öppet sätt.

KB tycker sig se en likhet mellan faderns och farmoderns gudsförhållande genom att båda bad mycket, inte minst för den yngsta generationen.³⁾ Hon äger också tydliga minnesbilder av hur farmodern på ett meditativt sätt läste ur den kristna sångboken. Faderns syster, vilken KB under många år

1) KB:UI,2; MI,1,3.

2) KB:MI,4.

3) KB:MI,1.

uppfattade som en nära vän, ägde också en djupt internaliserad och integrerad tro samt därtill en förmåga att uttrycka sina erfarenheter och sin tro i ord. Denna faster, vilken själv genomgått mycket bekymmer och svår sorg, lärde KB att i bön "lämna över" sina problem till Gud. KB markerar att "just det här 'att lämna' var ett uttryck hon ofta använde."⁴⁾

KB:s religiösa fostran var fri från tvång i den meningen, att hon och hennes syskon fick ge uttryck för sitt eget religiösa sökande och religiösa tvivel utan att föräldrarna försökte styra deras tankar. Friheten var däremot mindre då det rörde sig om vad som betraktades som god moral.⁵⁾ Helhetsbilden av KB:s religiösa barndomsmiljö ger ett påtagligt intryck av trygghet och en självklar tilltro till Guds "närvaro" och "omsorg". KB uppger att hon aldrig känt rädsla inför Gud, men hon har däremot, i likhet med flera andra ipp, upplevt en viss fruktan inför Jesu återkomst, parusien, och vad detta skulle kunna föra med sig.

KB berättar att hon så länge hon kan minnas "haft kontakt med Gud".⁶⁾ Hon hade dock under sin uppväxt fått föreställningen att man måste erhålla en särskild "frälsningsupplevelse" innan man hade rätt att kalla sig kristen. Denna föreställning ledde henne i tolv-trettonårsåldern till att söka klarhet angående sitt gudsförhållande. Hon anhöll i samband med ett juniormöte om förbön med avsikten att "helt" bli en kristen. Efter denna dag vågade hon öppet bekänna sig som kristen, även om steget inte medförde någon märkbar förändring av hennes gudrelation eller hennes tro. Hon kunde dock nu med övertygelse säga att hon var "frälst".⁷⁾

Under hela barndomstiden var det naturligt för KB att delta i församlingens mötesverksamhet, inklusive dess söndagsskola och juniorverksamhet. I juniorgruppen hade man seden att avsluta samlingarna med bön genom att alla böjde knä på golvet. Dessa avslutningar upplevde KB som "något väldigt positivt". Hon säger vidare att hon "saknade lite just det där att vi hade böjt knä när vi så småningom... satt och bad".⁸⁾ I övrigt förekom nästan aldrig s.k. bönemöten i hennes hemförsamling.

KB använde mycket tid till läsning under uppväxtåren. Detta gällde i hög grad även Bibeln. Redan i åtta-nio-årsåldern började hon läsa Bibeln på allvar, särskilt Gamla Testamentet. Inom några år hade hon läst igenom detta "några gånger".⁹⁾ I tonåren började intresset för Nya Testamentet

4) KB:MI,3.

5) KB:MI,5.

6) KB:UI,2; MI,6.

7) KB:UI,2f.; MI,5f.

också att vakna i samband med att bibelläsningen fick större relevans för hennes eget religiösa sökande.

Vid sjutton års ålder fick KB en religiös upplevelse som hon själv kallar "den starkaste andliga upplevelse jag har gjort i mitt liv", "en andlig upplevelse som kom att sätta djupa spår".¹⁰⁾ Hon satt en dag i sitt hem och läste Romarbrevet. Hon berättar:

...jag fortsatte att läsa...helt fascinerad. Jag kan inte säga hur många... om det var timmar eller... jag vet inte alls. Det var som om tid och rum försvann. Jag har aldrig upplevt något sådant. Jag upplevde domen...på något sätt...över mitt liv. Och jag tyckte jag hade ju inte varit ute och svängt om någonting. Jag hade ju levat som en kristen och ändå så kände jag mig fullständigt fördömd. Jag tyckte att även om det som jag då trodde var bra, det hade så falska motiv. Så det var inget värt det heller. Alltså, allt bara ramlade för mig. Tyckte jag hade ingenting kvar. Det var bara skuld...Vilken befrielse jag då upplevde när jag kom till Romarbrevet 8. Det var som om en helt ny värld öppnade sig för mig, och som jag riktigt förstod det här med att Jesus måste dö. /----/ Sen hur det gick upp för mig att det gällde ju mig. Det var ju min räddning, och min enda räddning. Hur jag då tog det till mig med en gång.(KB;MI,8f.)

KB hade under flera år haft en längtan efter en egen genuin religiös upplevelse. I fjortonårsåldern hade hon en period då hon kände sig olycklig, en erfarenhet som hon förknippar med sångversen "Förlåt mig mina synder och två mig i Ditt blod". Det är tydligt att komplexet "synd-skuld-försoning" aktualiserades kraftigt under de mellersta tonåren för att så småningom mynna ut i en religiös tillägnelseakt av "försoningens" budskap.¹¹⁾

Då KB var tjugo år erhöll hon en annan upplevelse, som haft betydelse därigenom att hon kunnat se tillbaka på den och därvid fått styrka i stunder av tvivel. Hon var vid tillfället orolig och nerstämd på grund av en speciell fråga. Hon gick då ut i skogen och satte sig på en sten. Då, berättar hon, uppfylldes hon av "en verklig befrielse och glädje".¹²⁾ För KB har liknande upplevelser varit sällsynta. Hon ser själv orsaken här till i att hon inte är någon "känslomänniska". Dessutom skulle Gud

8) KB;MI,7.

9) KB;MI,8.

10) KB;UI,3; MI,8.

11) Jmf. den "experimentella skolans" termer "Aneignung" och "Ichbeziehung".
Kap. 2.2.4. samt 2.2.2.

12) KB;MII,1.

13) KB;loc.cit.

14) KB;UI,6; MI,10.

göra livet alltför enkelt om "Han" löste människors problem på det sättet. Några år senare erhöll hon dock en liknande upplevelse i samband med en djup sorg. Vid vissa klockslag upplevde hon att "plötsligt var det som allting släppte".¹³⁾ Hon kopplar samman denna lindring av smärtan med de tider då hennes anhöriga och vänner samlades till bön för henne. Sorgeupplevelsen förde henne trots detta in i en period av tvivel. Hon säger:

Det var en svår tid. Min tro fick en bräcka som det tog tid att reparera. Till slut kunde jag 'ställa frågan varför utan att kräva svar'. (KB:UI,4)

Genom att KB:s son i tonåren brottades med sin gudstro och i mycket var kritisk gentemot den tradition han och modern tillhörde, tvingades hon till viss prövning av invanda tankar. Hon kände att hon måste ge sin son rätt på flera punkter i dennes kritik av församlingens sätt att fungera m.m. I samband härmed kom hon att lyssna till en tillresande förkunnare från ett annat samfund, vilken påtagligt mötte KB:s frågor just då. Han betonade att "den kristna tron främst är glädje och frihet och gemenskap". KB markerar att hennes bön påverkades av detta budskap. "Min bön blev avspänd och inte så krampaktig".¹⁴⁾ Denna utveckling av bönebeteendet kan dock spåras längre tillbaka än till denna händelse.

KB:s gudsförhållande har i stort genomgått en utveckling i riktning mot ökad enkelhet samt mot frihet från krav och formaliserat bönebeteende. Hon säger att hon på senare tid skakat av sig mycket av "de yttre formerna, de har inte mycket att ge".¹⁵⁾ I stället framhäver hon vikten av "hjärtats gudskontakt".¹⁶⁾ Bönen har på detta sätt relaterats till de dagliga händelser KB mött, och den har därvid haft en betydande trygghetsskapande funktion. Bönen som trygghetsfaktor i livet är överhuvud för KB ett ofta återkommande tema.

Då hon mött människor som genom sin bön på ett påtagligt sätt kunnat hjälpa andra människor, eller som genom sin bön uppenbart kunnat förändra yttre förhållanden, har KB upplevt sin egen begränsning och en stark längtan att kunna be som dessa. KB praktiserar dock även själv förbön dagligen, men upplever ofta en bristande effikacitet i denna bön.¹⁷⁾

Bortsett ifrån förändringen att hon numera "vågar tala med Gud om mera vardagliga saker", säger hon att "annars har nog inte någonting föränd-

15) KB:UI,6.

16) KB:loc.cit.

17) KB:UII,3,5; MII,12.

18) KB:MI,11.

rats".¹⁸⁾ Hon upplever att det bönebeteende, som grundlades i barndomen, fortfarande utgör kärnan i hennes gudsförhållande. Hennes beskrivning av sin utveckling tyder även på en viss återupptäckt av den enkelhet och naivitet¹⁹⁾ som kännetecknade bönen under hennes yngre år.

7.7. KC 71 ÅR)

KC beskriver sitt barndomshem med orden "ett hem med bibelläsning, bön och sång". Hon säger vidare att hon "fick tidigt lära sig att gå med allt till Gud i bön".¹⁾ Den lilla församlingen i ett mindre samhälle, inte långt från Jönköping, spelade en viktig roll i KC:s uppväxt, inte minst genom att föräldrarna ansvarade för vaktmästarsysslorna i missionshuset. Då KC var fem år flyttade hennes familj dessutom in i lägenhet i missionshusets övre våning.

KC har tagit starka religiösa intryck av båda sina föräldrar. Dessa hade tidigare upplevt ett markant religiöst uppvaknande i sin hembygd och deras liv präglades av hängivenhet för verksamheten i församlingen samt av omsorg om människors religiösa ställning. Faderns fromhet kom till uttryck genom en lugn och glad "förtrostan" samt genom daglig bibelläsning och ett regelbundet bönebeteende. Trots hårt arbete försumrades inte den enskilda bönen på knä i det trånga köket. Att bönen var integrerad i hans liv visade exempelvis det ofta återkommande uttrycket: "det ska jag bara tala med Herren om".²⁾ Psalm 23 i Psaltaren var ett bibelrum som berörde honom djupt och som han ofta återkom till, exempelvis vid personligt vittnesbörd i möten i missionshuset. KC jämför sina föräldrars religiösa liv och beskriver därvid modern på följande sätt:

Men hon hade en väldig iver också för Guds verk, och bad och vändades också på ett sånt sätt. Och pappa bad också, men han kunde släppa det. Men mamma kunde inte bedja och lämna det så, om man ska säga det. Hon bar mer på sina böneämnen och sina bördor än far gjorde. (KC:MI,4)

Modern ägde tydligen inte samma trygghet i sitt gudsförhållande som fadern. Hon uttryckte sin längtan och glädje genom kristna sånger, något som gav henne styrka och samtidigt fick stor betydelse även för KC. Bönen plats i hemmet belystes av en episod då KC:s yngre syster blev sjuk i "våldiga plågor" och familjen inte hade möjlighet att få medicinsk hjälp. Man gick då och hämtade farbror G., och tillsammans bad man för flickan och smorde henne med olja. Flickan blev frisk omedelbart, vilket av KC upplevdes helt i linje med hennes förväntningar på Guds "handlande".³⁾

Att KC:s barndom blev så nära kopplad till verksamheten i missions-

huset har hon aldrig upplevt negativt. Hon upplevde heller aldrig de många mötena eller söndagsskolan som ett tvång.

Senare kom juniorföreningen, eller ungdomsklassen som den även kallades, att spela en viss roll för KC:s utveckling. Hon fick komma med i denna redan som tioåring, eftersom hon bodde i missionshuset. KC uppfattade ledarnas beteende såsom präglad av stor kärlek och omsorg gentemot ungdomarna. Hon reflekterade därvid särskilt över hur det var möjligt att Gud kunde ge hjälp till henne och hennes kamrater genom dessa människor, hur människor kunde vara redskap "i Guds hand".⁴⁾ Särskilt upplevde hon sådan hjälp genom informella samtal och kontakter med ledarna vid sidan av mötesverksamheten.

Sångföreningen fick betydelse för KC på ett annat sätt. Deltagandet i dess sångprogram samt bönestunder på knä i samband med övningarna upplevde KC som en hjälp att välja, då hon i tonåren upplevde en viss ambivalens beträffande identifikationen med den kristna församlingen.

KC:s trygga men oreflekterade gudsförhållande från barndomen fick ett avbrott mellan tretton och femton år. Denna tid präglades av religiös kamp genom att ungdomar, vilka inte hade någon förankring i församlingen, lockade henne till dans och andra nöjen. Dessa aktiviteter var för KC helt oförenliga med ett kristet liv. I detta skede upphörde hon att både bedja och att läsa Bibeln. Hon var dock samtidigt med i de olika grupperna i församlingens verksamhet. Hennes religiösa kamp fick moraliska inslag och hon upplevde en längtan efter "renhet" och "förlåtelse". Hon upplevde en sporadisk känsla av denna "renhet" och "förlåtelse" i samband med ett besök vid nattvardsbordet i Svenska Kyrkan. Det blev efter hand mer och mer tydligt för KC att hon trots "mellanställningen" mer och mer önskade att "helt" bli en kristen.⁵⁾

Nyss fyllda femton år vistades hon vid ett tillfälle i lägenheten över bönehuset och hörde hur man sjöng och bad där nere. Då kände hon intensivt hur gärna hon hade velat vara med:

...där ville jag vara. Och ändå så passade jag inte in bland Guds barn, kände att jag tyckte att jag var så oren. (KC:MI,7)

19) Här använt i samma mening som F.Heiler, vilken mening bl.a. innebär en "urwüchsigem Realismus". Heiler, F., 1920, 220.

1) KC:UI,1.

2) KC:MI,2.

3) KC:MI,3.

4) KC:MI,5.

5) KC:MI,6f.

Då, i ensamheten, bad hon till Gud om att bli "frälst". I brist på egna ord gjorde hon det genom en sång som då aktualiserades för henne: "Blott på Din förtjänst jag kommer och Din nåd begär. Hela mitt beklämda hjärta, fräls mig som jag är".⁶⁾ Redan samma kväll inledde hon knäböjande sin personliga bön vid moderns bönepall i föräldrarnas närvaro. Detta var hennes sätt att inför föräldrarna bekänna sin "omvändelse". Dessa reagerade med stor glädje. Hon fick senare veta att församlingen bett för henne. Hon tolkar hela skeendet som ett utslag av bönsens makt.

Redan vid nio års ålder upplevde KC att Gud hade en särskild kallelse för henne. Hon skulle bli missionär. Guds "vilja" och "plan" för den enskilda människan var redan då något mycket allvarligt i KC:s ögon. Tio år senare aktualiserades denna kallelse på nytt, men denna gång var det för KC en negativ upplevelse, eftersom hon då hade planer på en annan utbildning. Även detta orsakade KC en religiös kamp, som skulle sätta spår i hennes gudsbild och gudsförhållande. Hon blev sjuk under lång tid, vilket hon kopplar samman med sitt motstånd mot Guds "vilja". När hon gav upp sina egna planer återställdes både hennes psykiska välbefinnande och kroppshälsan. Respekten för Guds "vilja" och betydelsen av att alltid leva i enlighet med denna har sedan dess varit av stor betydelse för KC. När hon sedan sökte inrätta sitt liv efter det som hon uppfattade som Guds "ledning", upplevde hon vid upprepade tillfällen hur en rad praktiska problem löstes på något sätt som "av sig själv", exempelvis i samband med ekonomiska frågor.⁷⁾

En del av utbildningen för missionärsuppgiften skedde utomlands, där hon kom i kontakt med en delvis annorlunda kristendomstolkning. Där betonades med skärpa betydelsen av ett disciplinerat andaktsliv bestående av regelbundet och extensivt bruk av Bibeln och bönen. I samband härmed mötte hon även en förkunnelse, som betonade "uppfyllelsen av den Helige Ande" som en förutsättning för effektiv tjänst för Gud.⁸⁾ Efter en kort period, då hon sökte en sådan erfarenhet, fick hon en upplevelse som kom att betyda mycket för hennes fortsatta religiösa utveckling.

Gud mötte mig inte i möte utan mötte mig där, ensam, en morgon i min vanliga andakt. Ensam i mitt rum där jag böjde mina knän. Jag vet bara att jag... liksom helt ... måste ha varit borta

6) KC:MI,7-9.

7) KC:UI,1; MI,12-17.

8) KC:MI,18f.

9) KC avser de s.k. andliga nådegåvor vilka omtalas i 1 Korintierbrevets kap. 12 och 14.

från mig själv, det vet jag inte hur länge. Och jag liksom kom tillbaka från en underbar upplevelse, andligen. Fylld utav frid som jag aldrig känt förr, och en glädje, och lätt och glad och ... ja, det var något helt nytt i mitt liv från den stunden. Men jag hade inte någon gåva, som man talar om.⁹⁾ Men jag kände jag hade fått det som min ande hungrade efter. Mitt böneliv blev annorlunda. Det blev inte ett tvång att be. Det blev en glädje att få så mycket tid som möjligt med Herren. (KC:MI,19)

Det skulle dock komma stunder då hon tvivlade på värdet och äktheten i denna upplevelse, eftersom hon inte samtidigt erhållit förmågan att glosso-lalera. Flera år senare i samband med en period av trötthet efter hårt arbete, erhöll hon dock denna förmåga. Det inträffade i ett bönemöte, då en kristen kamrat uppmanade henne att direkt bruka den förmåga som låg latent hos henne. Hon berättar:

Och jag bara började prisa Herren och ... där var det. Och den gåvan har jag fått ha sedan dess. Och det har varit mig till väldig välsignelse och hjälp, då och nu. (KC:MI,20)

Under sin tid på SAM:s missionsfält uppstod många situationer, vilka lärde KC att praktiskt bruka sin bön och pröva sin tillit till Gud. Det skulle visa sig att det faktum, att hon var i ensamhet då hon erhöll sin upplevelse av den Helige Ande, fick stor betydelse för KC genom att hon därav lärde, att Guds hjälp är oberoende av människors förmedling. Upp-levelsen gav henne således en tillit till sitt gudsförhållande.¹⁰⁾

Då KC sammanfattar sin utveckling som bedjare, säger hon att hon bad redan som barn, även om denna bön var enkel och oreflekterad. Efter 'avgörelsen' vid femton års ålder blev gudsförhållandet och därmed bönen påtagligt kopplade till "försoningen genom Jesus Kristus". Den bönedisciplin hon lärde sig under förberedelsen för missionsfältet har hon till-mätt stor betydelse. Men samtidigt säger hon att hon senare i livet blivit mera avspänd i sin bön.

Förr hade jag väl ofta en känsla av detta att ... man ska be sig igenom. Och att det tar en lång stund innan man liksom kommer i kontakt med Gud. /---/ Tack och lov, det tror jag att jag har kommit ifrån ganska mycket. (KC:MI,24f.)

Hon uppfattar inte längre bönen som ett krav eller en plikt, vilken bör fullgöras på ett visst sätt eller på viss tid.

KC:s beroende av Bibeln har hela livet varit påtagligt. När hon i ungdomen stod i viktiga valsituationer var det ofta bibelord som gav henne "visshet". Under bön har det ofta hänt att bibelord "kommit till henne"

10) KC:MII,2f.,6.

11) KC:MI,13,15,23f., 26f.

spontant, och detta har uppfattats som Guds direkta vägledning och svar på hennes bön.¹⁾ Vid flera tillfällen under intervjuerna har KC citerat avsnitt ur Bibeln utantill på ett sätt som visat, att dessa utgör en väsentlig del av hennes religiösa referenssystem. Detta gäller i synnerhet sådana bibelrum som haft betydelse för henne i kritiska skeden av hennes religiösa utveckling.

7.8. KD (39 ÅR)

KD arbetar idag i ett undervisande yrke, som ger henne många kontakter med människor, i synnerhet med ungdomar. Arbetet har även karaktär av vård genom att hon inom arbetets ram arbetar med individuell rådgivning.

Hon är uppvuxen i ett jordbrukarhem i Jönköpings län. Föräldrarna var relativt gamla när KD föddes som den sista i syskonraden. Hon har syskon som är betydligt äldre än hon själv och som därigenom haft vissa föräldrafunktioner för KD. Föräldrarna hade tidigare tillhört en frikyrkoförsamling, men av hänsyn till och respekt för kyrkoherden, av vilken de arrenderade sin bostad, stod de under KD:s tidiga barndom utanför SAM-församlingen på orten. I samband med flyttning gick de in i församlingen några år senare.

KD har inga minnen av bibelläsning eller bön från sitt barndomshem. Hon fick lära sig att be "barnabönen", men kan inte återkalla i minnet någon som suttit vid sängkanten och bätt tillsamman med henne.¹⁾ Bordsbön kunde förekomma vid enstaka tillfällen, exempelvis då man hade gäster. KD uppfattar sina föräldrar som kristna, men har mycket svårt att beskriva deras gudsförhållande.

Trots att KD säger sig aldrig fått någon hjälp med aftonbönen, kunde hon under sin barndom inte tänka sig att somna utan att ha "läst" sin aftonbön.²⁾ Idag tycks hon nästan förvånad över sitt starka intresse för religion under denna tidiga period. Hon bad även spontant och med egna ord under denna tid. Innehållet i bönen var dock präglad av hennes känsla av otillräcklighet. Hennes bild av sig själv såsom oduglig och olydig medförde att bönen handlade mycket om att "bli snäll", så att mamma och pappa skulle acceptera henne.³⁾ Bakom denna känsla av att inte vara accep-

1) KD:MI,1.

2) KD:UI,1; MI,1.

3) KD:MI,4f.

4) KD:MI,5.

5) KD:UI,1.

terad låg ett behov av närhet, kärlek och ömhet. Bönen blev i denna situation en refug.⁴⁾

Då KD kom upp i tolvårsåldern blev hennes förhållande till föräldrarna konfliktartat genom en stark och delvis dramatisk frigörelseprocess. Detta ökade hennes skuld känslor. Även vissa delar av förkunnelsen i missionshuset, särskilt under s.k. väckelsekampanjer, bidrog till ökad skuld-känsla och känsla av otillräcklighet. Hon säger: "Från det jag var i tolvårsåldern hade jag mycket svårt för väckelsemöten. Jag kände mig smutsig och fel."⁵⁾

Det fanns emellertid även positiva hållpunkter i KD:s tidiga religiösa utveckling. I söndagsskolan i missionshuset mötte hon några lärare som gjorde starkt intryck på henne genom sin personliga värme. Hon kommer inte ihåg budskapet som förmedlades i söndagskollektionerna, men väl omtanken och den förtroendefulla relationen. Hon kommenterar denna erfarenhet på följande sätt: "Det var ju det viktigaste jag kunde få just då. Viktigare än att lära mig en massa".⁶⁾ Hon säger samtidigt att hon säkert tillgodogjorde sig undervisningen därför att det "har funnits ett allvarsmoment på något sätt väldigt djupt".⁷⁾

Liksom flera andra ipp hade KD under en tid i de lägre tonåren känt dragning till två oförenliga sociala grupperingar. Hon kände dragning till den religiösa gemenskapen i missionshuset, samtidigt som hon hade behov av att vara tillsammans med en grupp ungdomar som ägde andra värderingar än församlingens. Då KD var fjorton år inträffade något som ökade denna spänning och försatte henne i en svår situation. Under en serie väckelsemöten i missionshuset blev två äldre syskon och en rad kamrater "frälsta". Efter påtryckning gick även KD fram till första bänken. Någon bad för henne och därefter gratulerades hon av många människor. Hon skriver om denna upplevelse:

Nästa dag ringde min kamrat som varit med mig till mötet, men som gick ut då jag gick fram, och frågade mig om jag kände något. Jag svarade ärligt 'nej'! Allt var så svårt. Det kändes om möjligt ännu värre än innan. Men så många hade sett mig, så jag kände mig tvingad att 'spela med'. Ingen frågade mig hur det var, alla var bara så glada att jag nu 'var med'.
(KD:UI,1)

Efter något år av 'dissonans', då hon även hade föreställningar om att hon gjort sig skyldig till "hädelse mot den Helige Ande"⁸⁾ som en tänkbar orsak till sin låsta position, följde för henne en serie upplevelser som medförde en stegvis "befrielse". I ett väckelsemöte i Missionsförbundets församling i en närbelägen stad, där hon fått arbete, hörde hon i en

predikan hur själva hennes längtan efter Gud var ett tecken på att Anden "verkade i henne" och således inte lämnat henne. I samma möte fick hon kontakt med en kvinna i trettioårsåldern, med vilken KD kunde samtala på ett öppet sätt om sina tankar, känslor och sociala erfarenheter. Hon kände sig accepterad utan alla formella krav. De samtalade tillsammans vid flera tillfällen och bad dessutom tillsammans. Hon berättar:

... och sen när vi bad tillsammans då ... Hon bad. Och då kunde jag be. På ett annat sätt. /----/ Det var, vad ska jag säga, den mest läkande kristna kontakt jag hade haft då. /----/ Det var nog den första gång som jag upplevde en respons. Att det var verkligen tvåvägskommunikation. (KD:MI,10f.)

Denna samlade erfarenhet gav åt KD ett fördjupat gudsförhållande, i vilket hon upplevde mindre formella krav och mer personlig "närhet" till Gud. Hon beskriver detta nya med orden "ett annat sätt att andas" samt att denna bön var "personlig".

Nästa tydliga steg i KD:s religiösa utveckling inträffade ungefär tre år senare, i artonårsåldern. Hon bevistade ett ungdomsmöte i en SAM-för-samling någon mil från sin hemort. Under detta möte hörde hon - liksom en viskning - ord riktade till sig: "den jag kallar utrustar jag".⁹⁾ KD blev överraskad av denna impuls, vilken hon tolkade som en kallelse direkt från Gud, men hon blev inte rädd. Något "inom" henne sa att hon på något sätt måste få denna upplevelse bekräftad för att den skulle få en fortsättning. Detta skedde genom att hon i mötet dagen efter högt bad till Gud och tackade för den kallelse hon mottagit. Från den dagen ägde KD en "visshet" om Guds speciella och personliga "ledning". Hon vidtog omedelbart åtgärden att anmäla sig till en Bibel- och evangelistkurs, vilken arrangerades av SAM:s missionsskola. Under de närmaste åren som följde, försökte hon leva upp till den idealbild hon ägde av en god kristen och evangelist. Hon upplevde emellertid den senare rollen som svagt integrerad med henne själv.¹⁰⁾

Nästa markerade fas i hennes religiösa utveckling inträffade i samband med att hon blev engagerad i det kristna barn- och ungdomsarbetet. Sär-

6) KD:MI,3.

7) KD:MI,2.

8) KD:MI,9f.

9) KD:MI,12.

10) KD:MI,14.

11) KD:UI,2: MI,14,16.

12) KD:MII,1-4.

skilt arbetet bland ungdomar hjälpte henne att bearbeta egna religiösa frågor från hennes uppväxt. Hon mötte dock samtidigt tvivel på sin egen religiösa erfarenhet och särskilt tvivel på sin egen förmåga att genom förbön, i synnerhet "direkt" förbön, kunna hjälpa dessa ungdomar på ett riktigt sätt. Hon mötte religiösa ledare och andra kristna som lade stor vikt vid sina egna religiösa erfarenheter av "den Helige Ande" och som tycktes äga stort självförtroende beträffande sin förmåga att hjälpa ungdomarna fram till liknande upplevelser. För KD medförde detta en "låsning". Hon kallar det själv för "andligt komplex".¹¹⁾ Hon upptäckte emellertid efter hand att hon utan betoning av karismatiska upplevelser kunde hjälpa åtskilliga unga människor i deras religiösa sökande.

Under denna period erhöll KD en momentan religiös upplevelse av typen "närhetsupplevelse", vilken hon tillmäter stor positiv betydelse.

KD var tillsammans med en grupp ungdomsledare i samtal och bön. Under den gemensamma bönen, efter det att gruppen firat nattvard tillsammans, upplevde KD hur Gud var mycket "nära" henne.¹²⁾ Denna upplevelse bekräftade för KD hennes "barnskap" hos Gud och gav henne en "visshet" därom som senare blev av förblivande betydelse, särskilt i perioder av tvivel.

Då KD var c:a tjugoåttå år erhöll hon en annan upplevelse av betydelse. Hon hade besökt en annan ort och därvid försökt hjälpa bl.a. en ung flicka i hennes religiösa sökande, dock utan synbar framgång. Hon kände, då hon reste hem, att hon misslyckats och var "trött och besviken".¹³⁾ Då hon i sin bil körde hemåt mil efter mil försökte hon finna något som hon trots allt kunde vara glad och tacksam över. Hon började tacka Gud för allt hon såg, stjärnorna på himlen, månen och "allt hon kunde komma på". Då in-träffade följande:

När jag åkt några mil och var precis utanför A. missionshus, upptäckte jag att jag satt och prisade Gud i nya tungor, som man säger. Jag blev också överraskad över att jag fann mig glad. Det betydde mycket. (KD:UI,2f.)

Det var ju kanske den första förändringen av mitt böneliv. /----/ Jag kunde glömma alla dom där enorma vittnesbörderna jag hade hört på 60-talet. /----/ Utan jag satt och körde en gammal folkvagn och tog mig hem och mätte riktigt bra. Visste alltihop. /--/ Så på något sätt så, steg för steg, har Gud lärt mig att det är så mycket enklare. (KD:MI,16f.)

Som vi sett ovan var detta inte "den första förändringen" av KD:s böneliv.

13) KD:UI,2;MI,16f.

14) KD:MI,15,17; MII,12.

15) KD:MI,14f.

Hennes egna sammantagna gudsupplevelser gav henne en tilltro till sin egen bön, vilken hon tidigare saknat. Hon vågade nu tro att även det enkla är värdefullt.

Ytterligare ett steg på samma väg blev mötet med en ekumenisk bönegemenskap några år senare. Hon hade tidigare i hög grad befriats från sitt "komplex". Nu upplevde hon hur hon påtagligt befriades från sitt religiösa prestationskrav i vidare mening. Bönen blev inte i samma grad något man "gör" utan snarare "något man lever i", säger KD.¹⁴⁾ Hon upptäckte då efterhand vad hon kallar "en odramatisk upplevelse av guds-närvaro."¹⁵⁾ En bok hade betydelse för henne i samband med denna upptäckt - *Bön, samtal med Gud* - av Rosalind Rinker.¹⁶⁾ Bönen erhöll nu en mera "praktisk" prägel i den betydelsen att bönen blev mera integrerad med det vardagliga skeendet. Samtidigt blev "lyssnandet" en väsentlig del av bönen.¹⁷⁾

KD:s religiösa utveckling skildras av KD själv såsom en stegvis ökad integration av bönen i hennes personlighet. Denna utveckling har skett genom en bearbetningsprocess i många små steg samt genom några markerade religiösa upplevelser.

16) KD:UI,3.

17) KD:MI,19.

8. BÖN OCH TRADITION

8.1. HUVUDVARIABEL I: GUDSBILDEN

Termen 'gudsbild' kan i olika sammanhang ha tämligen skiftande innebörd. Med viss rätt skulle den möjligen kunna ges innebörden "livstolkning" men blir då för vårt syfte alltför vid och därför ohanterlig. Vår avsikt är - såsom vi redan tidigare ovan (kap.3.2.,s. 49ff.) preciserat - att undersöka de dominerande aspekterna i uppfattningen om Gud, d.v.s. uppfattningen om Guds verkningsätt och verkningsradie och att därvid ta särskild hänsyn till de aspekter, som kan tänkas stå i direkt samband med individens psykologiskt betingade bönebeteende.

Det skall emellertid i analysen på en del punkter visa sig vara svårt att helt hålla isär gudsbilden från huvudvariabel II, gudsförhållandet, eftersom gudsbilden i en del avseenden även kan ses som en verksam komponent i människans gudsförhållande.

Gudsbilden kan i vårt sammanhang betraktas ur två principiellt skilda perspektiv, ett teologiskt perspektiv samt ett perspektiv där individens religiösa erfarenhet är utgångspunkten.¹⁾ Det teologiska perspektivet belyser gudsbilden såsom en del i ett kognitivt komplex. Gudsbildens psykologiska betydelse ligger däremot primärt i den effekt den har på individens gudsrelation, avspeglad i religiösa upplevelser och religiöst beteende, och måste därför ses som något mer än en blott kognitiv föreställning. Även omvänt gäller att gudsbilden kan ses som ett resultat av individens egen erfarenhet. En följd av denna demarkation blir att det är främst de sidor i gudsbilden, vilka är relaterade till individens eget jag som är av intresse för vår analys. Andra sidor i gudsbilden kan förutsättas, men blir av nödvändighet underordnade. De båda angivna perspektiven utesluter således inte varandra. Tvärtom kan de stå i ett dialektiskt förhållande till varandra. Den hos individen verkamma gudsbilden är ofta otydlig för subjektet självt, vilket kan medföra att gudsbilden omedvetet kommer i ett spänningsförhållande av någon art med den teologi individen bekänner sig till.²⁾

Den preliminära uppsplattning av gudsbilden vi tidigare genomfört (se ovan s.125), kommer vi att följa i tolkningen av individernas erfarenhetsperspektiv, vilket innebär följande interpretationsområden: (1) "Guds makt" innefattar primärt Guds verkningsområde så som detta ter sig för subjektet. (2) "Guds kärlek" avser individens uppfattning om och erfarenhet av hur Gud erbjuder människan sin gemenskap och hjälp. (3) "Guds krav" avser uppfattning om och erfarenhet av Guds krav på människan samt Guds reaktion mot hennes olydnad.³⁾

8.1.1. Den traderade gudsbilden

Den gudsbild, vilken framträder i undervisningen inom Svenska Alliansmissionen, återspeglar givetvis i hög grad den samlade dogmatik som finns inom detta samfund. Någon formellt fastställd bekännelseskraft föreligger visserligen inte, men teologin existerar likväl i praktiken såsom en tämligen sammanhållen social norm.⁴⁾ Gudsbilden står då under den systematiska teologins kontroll och kan utsättas för kritik om den avviker från det normerande synsättet.

Vi skall här fördjupa beskrivningen och tolkningen av gudsbilden sådan denna framträder i pilotstudien och därefter presentera den gudsbild som förelegat i ipp:s personliga traditionsbakgrund enligt ipp:s egna utsagor.

Beskrivningen av gudsbilden, sådan denna framträder i pilotstudien, är i huvudsak baserad på fråga 3 i enkäten (se kap.6 tabell 6). Den redovisade gudsbilden innefattar således föreställningar om Gud, vilka är aktuella då subjekten beder. Vi finner då att den gudsbild som framträder i pilotstudiens resultat på vissa punkter skiljer sig från den gudsbild som möter i undervisningen⁵⁾ inom samfundet. Detta gäller i första hand den etiskt präg-

1) Sundén,Hj.,1971,194f. R.D. Kolnes säger: "Denne type spørsmål i forhold til kristentroen kan ta stilling til de forskjellige dogmatiske utsagn på den tankemessige plan uten at stilles med forventning om at svaret kunne true eller forandre spørrerens utgangspunkt, nemlig det å være subjekt, /----/. Den annen holdning er det utgangspunkt hvor hele spørrerens selvpoppfatning fra tidligere av klinger med i spørsmålet etter Gud, og betyr at det subjektive utgangspunkt ikke er støtt og sikret, men utleveres til den man spør etter, Gud". Kolnes,R.,1978,72. Jmf. Pratt,J.B.,1920,203ff; Grønabæk,V.,1935,190.

2) Se Pratt,J.B.,1920,207ff.; Grønabæk,V.,1958,187; Lyttkens,H.,1973,4; Nilsen,A.,1980,112f. Även för den systematiska teologin är detta ett problem som ej kan förbises. "Det ligger i själva den kristna gudsupplevelsen en insikt om att Gud är så oändligt annorlunda från allt vad vi kan tänka att vi inte, hur mycket vi än försöker, kan tänka oss hur Guds natur är." Hemberg,J.-Holte,R.-Jeffner,A.,1982,180.

3) Se ovan kap.6 not 5. Distinktionen mellan dessa tre komplex tillåter givetvis även tolkningar som ligger i gränsområdet mellan de tre.

4) Se Åberg,G.,1980,276-281. Denna teologi finns även skriftligt fixerad i exempelvis tryckta predikosamlingar, t.ex. Skooglund,E.H.,1955; Svensson,K.,1965. Jmf. Newcomb,T.-Turner,R.-

lade gudsbild som tydligt framträder i förkunnelsen, vilken borde kunna förväntas få ett tydligt genomslag i gudsattributen hos bedjarna i pilotstudien. Vi finner emellertid istället att denna aspekt i gudsbilden är starkt nedtonad för att istället ge rum för en av "kärlek" präglad bild. Denna differens antyder att individernas behovsbelägenheter under bönemomentet i viss mån förmått aktualisera vissa sidor i gudsbilden och samtidigt förmått tränga undan andra. Den gudsbild, som redovisats av individerna i pilotstudien, bör således förstås som den roll Gud innehaft för den troende i vissa konkreta behovssituationer. Gudsbilden har redovisats utifrån ett specifikt perspektiv, nämligen utifrån individens dagliga strävan att bringa livet in under Guds "beskydd" och under Guds "kontroll".

Enkätsvaren antyder samtidigt i vilken grad och på vilka punkter de svarande upptagit lärotraditionens gudsbild och lyckats internalisera och integrera denna i sina liv. Härvid vill vi peka på markörerna "helig", "kärleksfull" samt "förlåtande", vilka på olika sätt återspeglar den teologiska undervisningens huvudmoment.

Vi har tidigare påpekat den oväntat låga frekvensen av markören "Jesus", särskilt med tanke på dess centrala plats i undervisningen och i övriga kultsammanhang. Här räcker ej enbart som tolkning att hänvisa till att den aktuella frågan i enkäten (fråga nr. 3) ej använt denna markör utan istället markören "Gud". I den händelse frågans formulering kraftigt styrt valet av svarsmarkör, borde markören "Fader" ha påverkats på analogt sätt. Denna har emellertid förefunnits inom hela 36 %. Den relativa fördelningen mellan markörerna "Fader", "Jesus" och "Ande" kräver därför ett tolkningsförsök.

Markören "Fader", eller som vissa svar anger, "Far" alternativt "Pappa",⁶⁾ har tydligen en mycket stor förmåga att representera bödens objekt för bedjarna. Den skiljer sig från de övriga markörerna även i ett kvalitativt avseende. Det finns nämligen skäl för antagandet att denna markör relativt ofta uttrycker en antropomorf, alternativt affektivt antropomorf, gudsbild. Då människan upplever tillvaron hotfull, väckes omedelbart hos henne ett behov av hjälp. Människan kan då gripa efter de förebilder i sin omgivning, vilka hon upplever trygghetsskapande, och därvid tillskriva Gud just dessa drag. Markören "Fader" skiljer sig på denna punkt från de övriga genom att i individernas dagliga liv i regel äga en tydlig förebild.

Då vi här nästan genomgående har vuxna uppgiftslämnare har vi skäl anta

Converse, P., 1969, 230ff; Kelvin, P., 1972, 188f.; Shibutani, T., 1965, 41ff., 605ff.

5) Med undervisning avses här den verbala traditionsförmedling som sker genom förkunnelsen eller genom samfundets skrifter.

att vi står inför en gudsbild, som övergått från vad Åkerberg kallar "egentlig" eller "markant"⁷⁾ antropomorfism till affektiv antropomorfism. Det finns dock några exempel, där det är mycket tveksamt om denna transformering ägt rum.⁸⁾

Vad beträffar markören "Ande" står vi i ett motsatt förhållande. De personer som använt sig av denna markör har endast litet eller inget stöd i form av förebilder i sin närmiljö, vilka kan tillskrivas gudomen eller kan "låna ut" attribut åt gudsföreställningen. Då gudsbilden inte har tillgång till, eller inte behöver, "yttre" stöd och ändå av subjektet upplevs som "verklig", är detta ett tecken på att gudsbilden i stället erhållit en "inre" förankring.⁹⁾ Detta framgår av att de flesta inom denna markörgrupp tänker sig Gud mera i form av en förnimmelse än i form av en föreställning. Det utmärkande draget för Gud, är enligt dessa, att Han är "nära".

Det finns skäl anta att det inom denna senare avdelning finns en relativt stor grupp individer, vilka genomgått vissa steg i riktning mot den affektiva antropomorfismens dissolvering. En sådan utveckling kan emellertid naturligtvis föreligga också inom övriga kategorier. Valet av markör kan därför inte generellt hänföra en individ till en viss grupp eller en viss utvecklingsfas vad beträffar gudsbilden.

Av det sagda kan vi försiktigt dra slutsatsen att det inom SAM:s religiösa tradition ganska frekvent förekommer former av gudsbilder, vilka kan betecknas som affektivt antropomorfa. Den Gud, som åkallas i människornas konkreta behovssituationer, tillskrivs i hög grad mänskligt betingade egenskaper från den inomvärldsliga fenomenvärlden. I traditionens undervisning finner man dessutom mycket få moment som syftar till direkt eliminering av antropomorfa eller affektivt antropomorfa inslag i medlemmarnas gudsbild.¹⁰⁾ Den gudsbild individen ger uttryck åt korrigeras av förkunnelsen endast i de fall den kommer i konflikt med de för traditionen centrala lärosatserna.

Fråga nr. 5 i pilotstudien (se kap. 6 tabell 9) var formulerad: "Ett tillfälle då du upplevde påtaglig kontakt med Gud under bön". Av de 78 insända svaren avstod 25 % från att besvara just denna fråga, varav en del

6) P53,56,69. Ett representativt svar lyder: "en Fader som lyssnar när jag ber." P19.

7) Åkerberg, H., 1983, 76.

8) Så synes ej vara fallet hos P35,51,68,69 samt 77.

9) Detta kan uttryckas som relativ autonomi i förhållande till den eller dem som ursprungligen förmedlat gudsbilden till subjektet. Jmf. Åkerberg, H., 1983, 80.

10) Ett undantag är t.ex. Wern, P., 1976, 18ff. Gudsrepresentationen "Fader" implicerar som regel att individen tänker sig själv som "barn". Det är möjligt att just denna duala upplevelse av gudsförhållandet för subjektet självt legaliserar en relativt "naiv" och antropomorf gudsföreställning.

sannolikt därför att de inte kunde peka ut något specifikt tillfälle för en sådan upplevelse. 13 % av markörerna innefattade att subjekten hade erhållit närvaroupplevelser av Gud, men att dessa inte kunde knytas till konkreta situationer. Återstoden av de svarande, således en majoritet, kunde redovisa något specifikt tillfälle alternativt viss typ av situation, då de upplevt påtaglig kontakt med Gud under bön. Av den grupp som redovisat konkreta situationer utgjorde en betydande del, totalt 16 % av samtliga markörer, att de upplevt Gudskontakt i samband med kampsituation eller lidande.

Vi anför här två exempel:

Det är nu rätt många år sedan. Min make var allvarligt sjuk. Våra barn var inte utflugna då. Så vi samlades i ett rum och vi kämpade och bad om hjälp. Just under en sådan bönestund så var det som om det var någon mer i rummet och talade så: 'håll ut att bedja, snart blir du hörd'. Han fick snart komma hem! Tack och lov Jesus (P 14, kvinna över 65 år)

När jag för några år sedan skulle genomgå en operation, upplevde jag påtaglig kontakt med Gud i bönen. Jag kände mig trygg och orädd, för jag visste att jag vilade i Hans hand. (P 49, kvinna 46-65 år)

Trots att det gått åtskilliga år sedan dessa refererade upplevelser erhöles, framstår de för de båda kvinnorna med skarpa konturer. Just avståndet i tid visar i vilken grad upplevelserna hade djupgående och strukturerande effekt på kvinnornas varseblivningssätt. Den gudsbild, d.v.s. bilden av den "hjälpande" och "mäktige" guden, vilken de med största sannolikhet mött i sina respektive mikrotraditioner, blev i nödens ögonblick en "levande gudomlig Partner".¹¹⁾ Den upptagna gudsrollen, den "mäktige" och "hjälpande" guden, möjliggjordes i det ögonblick då människan påtagligt upplevde rollen av den totalt hjälplösa individen, en roll, som hon igenkände från både Bibeln, förkunnelsen och sin egen religiösa närmiljö.

Då vi bitt intervjupersonerna att se tillbaka på sin egen personliga traditionsbakgrund, det vi kallat traditionens mikroperspektiv, har de redovisat traditionselement som i mycket överensstämmer med undervisningens gudsbild och den i pilotstudien genomsnittligt redovisade gudsbilden. Vi finner vid denna jämförelse dock även vissa skillnader, liksom vi tidigare redovisat skillnader mellan undervisningen och personliga rapporter i pilotstudien. Vi står inför samma tradition, men denna är beskriven ur tre olika perspektiv: undervisningens, enskilda individers rapporter om den egna gudsbilden (pilotstudien) samt upp:s skildring av hur mikrotraditionen,

11) Åkerberg framhåller att upplevelsen av "tomhetsförmimelsens ångesttillstånd" utgör en vanlig förutsättning för att rolltagande i detta sammanhang skall kunna ske. Åkerberg, H.,

d.v.s. andra människors gudsbild i ipp:s närmiljö, gestaltats från ipp:s horisont. Skillnaderna, vilka vid denna jämförelse blir synliga, behöver mot bakgrund härav inte tolkas som tecken på olika gudsbilder utan snarare som en belysning av gudsbildsproblematiken från olika perspektiv. Det är då för vår uppgift väsentligt att finna de gemensamma dragen i gudsbilden inom ramen för dessa perspektiv. Samtidigt kan vi dock inte helt bortse ifrån att dessa redovisade skillnader också kan vara uttryck för mer eller mindre oreflekterade eller outtalade dissonanser i traditionens gudsbild.

Samtliga ipp utom en, KD, synes ha uppfattat åtminstone någon eller några av sina egna familjemedlemmar som primärreligiösa människor.¹²⁾ Dessa, enligt Sundéns terminologi, "säkra traditionsbärare" har genom sin egen djupa internaliseringsgrad och genom "total traditionsförmedling" i hög grad påverkat gudsbildens utformning hos ipp.¹³⁾

... pappa hade en väldigt enkel och varm gudstillit. Det var något väldigt naturligt för far. /---/ Men pappa hade sin tillit till Gud. Det blev bara så att 'är det någonting så ska vi be till Gud'. (KC:MI,2f.)

När jag tänker tillbaka på hur det var hemma så var det så att allt som hände - hände utifrån tron på något sätt. Tron var en grundförutsättning för allt som hände. Och fastän jag inte kunde förstå allt så fanns det ändå med. På något självklart sätt fanns alltid mammas och pappas tro alltid med. (MA:MI,1)

Denna typ av utsagor är representativa för flertalet ipp. De kunde nämligen se att "tron" hade flera uttryckssätt samt att "tron" relaterades till "allt som hände". Enligt Sundéns konception om "total traditionsförmedling" medför närheten till sådana traditionsförmedlare att dessas gudsbild blir gripbar för ipp, d.v.s. rollen som "Guds partner" blir tillräckligt tydlig så att en identifikation med denna kan ske. En sådan identifikation möjliggör i sin tur upptagandet av identifikationsobjektets gudsbild, dennes gudomliga "Partner".¹⁴⁾ Det är tydligt att just denna form av traditionsförmedling ägt förutsättningar hos KC och MA, såväl som hos flertalet övriga ipp, och att en sådan djupgående process verkligen ägt rum.

Ipp har dock, då de tillfrågas därom, vissa svårigheter att erinra sig och verbalisera nyanserna i den gudsbild de mött i sin närmiljö. Vi står på

1983,100f.

- 12) Kategorin 'primärreligiösa' människor skall här förstås i den betydelse som W.H. Clark anger (1971,29,223f.) Denna kategori kännetecknas av att vara baserad på en "autentisk inre upplevelse av det gudomliga" samt på ansträngningar att bringa livet i överensstämmelse med detta gudomliga. Enligt Hj. Sundén är det människor som svarar mot dessa kännetecken, vilka kan kallas "säkra traditionsbärare" och vilka kan överbringa "total traditionsförmedling". Sundén,Hj.,1974a,111f.

denna punkt inför uppenbara svårigheter då vi försöker kartlägga traditionsfaktorer med hjälp av ipp:s rapporter, dels p.g.a. tidsavståndet¹⁵⁾ till de aktuella traderingstillfällena, dels p.g.a. att rapporterna kan bekräftande det språkliga framförandet eventuellt vara delvis sekundärfärgat av just den tradition de avser att blottlägga.¹⁶⁾ Det är dock berättigat att använda dessa data, om detta sker med försiktighet samt i kombination med tidigare nämnda informationskällor om traditionen, eftersom de utgör den enda möjliga samlingen utsagor beträffande ipp:s lokala traditionsbakgrund.

På ett markant sätt framträder gudsbildens etiska sida i ipp:s uppfattning av sina religiösa bakgrundsmiljöer. Detta innefattar att Guds "krav" på att människan skall efterleva vissa givna normer har haft en relativt framskjuten plats. Dessa normer har uttryckts dels i påbud, exempelvis i att man bör gå till missionshuset, man bör läsa sin Bibel etc.,¹⁷⁾ dels i förbud mot "syndigt" eller "världsligt" beteende.¹⁸⁾

Vi hade en frihet. Det var så där lite gammaldags så att det var strängt på ett sätt. Att man skulle leva rätt. På det viset var det strängt. Men det var inte strängt på det sättet att du måste tro som vi. Men det var väldigt starka normer. Man fick aldrig säga ett ord av osanning eller fick aldrig göra något orätt. Så det var höga krav moraliskt, som man säger. Men det var inte så höga krav på mig personligt att ta över tron. Men normerna var nog väldigt viktiga på något sätt. (KB:MI,5)

Den spänning mellan frihet och stränghet KB upplevde i sitt barndomshem är värd att beakta. Tydligen var det på det sättet att Guds "krav" på människan var verbalt explicerat i uppfostran mer än andra sidor i gudsbilden. Dessa andra sidor förmedlades dock till KB men på ett för henne själv mera märkligt sätt.

Flertalet ipp omvittnar att de, i synnerhet under barn- och ungdomsperioden, uppfattade omgivningens gudsbild tämligen kravfull. Detta förstärktes sannolikt av kravens konkreta framtoning, vilket gjorde ett sådant drag i gudsbilden lättare gripbart.¹⁹⁾ Dessa krav accentuerades sedan ytterligare genom den allmänt förekommande föreställningen om parusien, vilken när som helst kunde inträffa och vilken då skulle kunna drabba en felande människa

13) Sundén,Hj.,1974a,78f.

14) Ibid.,95.

15) En rad minnespsykologiska faktorer måste här förutsättas spela in. Se t.ex. Grønabæk,V., 1935; Pettersson,Th.,1975.

16) Th. Pettersson säger: "It would therefore be possible to assume, in a more general way, that later accounts of religious experiences are influenced by the religious tradition." Pettersson,Th.,1975,23. Denna eventuella sekundära influens är beträffande vårt material

på ett skrämmande sätt. I förlängningen av denna aspekt av gudsbilden ligger den tänkta risken för straff och ytterst för fördömelse.²⁰⁾ I den miljö där sträng uppfostran var vanlig, låg det dessutom nära till hands att gudsbilden absorberade just dessa konkreta drag, som ägde tydliga förebilder i det sociala livet. Gudsbilden, såsom ipp uppfattade denna i sina närmiljöer, skulle alltså, särskilt beträffande dess stränghet, röja en relativt grov antropomorfism. Denna antropomorfism blev dessutom förstärkt av ipp:s egen, i yngre år, lägre intellektuella utvecklingsnivå.²¹⁾

Då ipp blev äldre ökade också förmågan att upptäcka flera sidor i närtraditionens gudsbild. Sålunda säger t.ex. MC om sin farmor: "Han (Gud; vår anm.) måste ha varit mycket mer för henne än en moralisk Gud, som tillrättavisade människor när dom gjort fel." Detta uttalande visar hur MC efterhand upptäckte flera sidor i traditionens gudsbild men ändå hade vissa svårigheter att reda ut vari detta "mycket mer" bestod.

Även om ipp uppfattade närmiljöns gudsbild såsom dominerad av krav på människan, balanserades denna syn, särskilt sedan ipp blivit vuxna, av en iakttagen förtröstan på en "mäktig", "kärleksfull" och "förlåtande" Gud. Guds "makt" uttrycktes inom traditionen ofta så att "Han" tänktes ha makt över sjukdomar,²²⁾ makt att ge människan styrka och hjälp i svåra situationer²³⁾ eller makt att råda över den enskilda människans livsväg.²⁴⁾ Tron på "Guds kärlek" kom i närmiljön till uttryck genom att Gud tänktes ha omsorg på ett personligt sätt om enskilda människor.²⁵⁾ Man tänkte sig även Gud som "nära" människan i hennes skiftande behovsbelägenheter²⁶⁾ och ipp kunde ofta registrera en varm atmosfär i samband med olika kultsituationer.²⁷⁾ Den "förlåtande" guden var förknippad med gudsbildens både etiska och kärleksfulla sida. Draget "förlåtande" var därvid nära kopplat till föreställningarna om "försoningen", vilka föreställningar särskilt i de äldre ipp:s traditionsmiljö ständigt hölls aktuella.²⁸⁾

mycket svår att påvisa.

17) MC:MI,9; MII,19
KC:MI,3;

KD:MI,2.

18) MA:MI,2;
MB:UI,1;
KA:UI,2; MI,1f.;

KB:MI,9;
KC:MI,6;
KD:MI,4.

19) Hj. Sundén pekar på att "talesättet" om Gud kan befästa antropomorfismer. Sundén, Hj., 1974a, 68.

20) MA:MI,1; MI,3; MII 1;
MC:MI,12;

KA:UI,1.

21) Jmf. Akerberg, H., 1983, 91ff. "Ludvigs" typ av antropomorfism visar ett exempel på att antropomorfismen kan äga starka drag av stränghet och krav, således inte enbart "önskebilder" av Gud. Se även Sundén, Hj., 1974a, 92; Neidhart, W., 1971, 84f.; Klingberg, G., 1952, 119.

Följande uppställning avser att ge en överblick över de olika aspekterna i gudsbilden samt över vilka markörer som brukas i ipp:s redogörelse för sina lokala miljöer respektive i redogörelsen för den egna gudsbilden hos pilotstudiens undersökningspersoner.

Tabell 12. Förteckning över olika aspekter i gudsbilden hos ipp:s mikromiljö samt hos undersökningspersonerna i pilotstudien.

	1. Makt	2. Kärlek	3. Krav
Ipp:s mikrotadition.	Förmår ge omsorg Kan bota sjukdom Kan leda individen Förmår ge konkret hjälp m.m.	Har omsorg om individen Ger "värme" Ger glädje Ger förlåtelse m.m.	Har krav på specifika moraliska betenden Har krav på avgörelse Har krav på att tjänas av människan Gud ställer individen inför nödvändigheten av förlåtelse m.m.
Pilotstudien.	Kan hjälpa människan (18%) Är allsmäktig (14%) Finns överallt (3%) Summa 35%	Lyssnar (23%) Har omsorg och ger hjälp (18%) Är nära (17%) Är kärleksfull (7%) Är förlåtande (6%) Har tålmod (2%) Är barmhärtig (2%) Summa 75%	Är helig (7%) Är en domare (1%) (Är förlåtande) (6%) (Har tålmod) (2%) (Är barmhärtig) (2%) Summa 18%
	Procenttalet är mer än 100% eftersom några markörer förts till mer än en grupp. (Se Kap.6 tabell 6)		

Uppställningen, vilken inte gör anspråk på fullständighet, antyder vilka föreställningar som förknippas med gudsbilden enligt de två delundersökningarna. Vi har ovan sett hur ipp:s redogörelser om sina lokala bakgrunds-

22) MD:MI,4,6; MII 1;

KC:MI,3

Jmf. MC:s reaktion mot traditionens gudsbild på denna punkt. MC:UI,2; MI,5.

23) KB:MI,1f.;

KC:MI,3.

26) MA:MI,10;

KB:UI,2; MI,2f.

24) MA:MI,10;

MB:MI,4;

MD:MI,14.

27) MD:MI,5f.;

KA:MI,4;

KC:MI,12;

KD:MI,3.

25) KB:MI,2;

KC:MI,2f.

28) MC:MI,1,3;

KA:MI,1;

KC:MI,7.

miljöer har betonat i första hand Guds "krav". Därefter har de i andra hand redovisat även aspekter, vilka kan hänföras under Guds "makt" respektive "kärlek". I pilotstudien har vi emellertid funnit att Guds "krav" nedtonats till förmån för aspekterna Guds "kärlek" och Guds "makt" (se kap.6 s. 126). I ena fallet har vi således rangordningen "krav" - "makt" - "kärlek" och i andra fallet rangordningen "kärlek" - "makt" - "krav". Denna skillnad i betoning av gudsbildens olika aspekter bör ses mot bakgrund av att de två resultaten erhållits med hjälp av två skilda metoder. Ipp:s rapporter om sina respektive mikromiljöer är i viss mening longitudinella och kan därför ange en utvecklingsgång. Pilotstudiens resultat är baserat på en engångsmätning och en tvärsnittsmätning samt frågeställningarna var därjämte inriktade på rapportörernas egna gudsbilder.

Trots de olikartade premisserna för de ovannämnda två rapporterna, finner vi att så gott som samtliga gudsattribut finns företrädade hos båda grupperna - om än med olika betoning. "Guds krav" finns med i ipp:s rapport såsom ett led i deras fostran in i traditionen, men finns även med som en aktiv komponent i bönemomentet hos undersökningsspersonerna i pilotstudien. "Guds kärlek" och "Guds makt" finns med, inte endast som ett uttryck för pilotstudiegruppens allmänna förhoppning och förväntan, utan även som påtagliga trosföreställningar i ipp:s omgivning.

8.1.2. Inlärd och upplevd gudsbild

I analysen av ipp:s gudsbild är det av vikt att söka efter de drag i gudsbilden som är aktiva då individen beder. Sådana drag kallar vi domanter.¹⁾ Dessa representerar subjektiva "värden" av integrerande och motiverande art.²⁾ Dominanterna i gudsbilden kan växla allteftersom gudsbilden utvecklas. Vad som är domanter i gudsbilden kan i viss mån framgå av den frekvens med vilka olika drag framkommer i ipp:s rapportering. Det helt avgörande är emellertid vilken kvalitativ roll dessa drag har för ipp, d.v.s. vilken strukturerande funktion dessa har för individens varseblivningssätt och tolkningssätt.

- 1) Vi har använt termen 'dominant' på liknande sätt som E. Berggrev. 'Dominant' är både en kognitiv föreställning och en dynamisk faktor hos individen (Berggrev, E., 1933, 25, 63). Den kan bli föremål för tillfällig eller bestående 'dominantväxling' (ibid., 135). En 'dominant' kan även inta positionen av 'totaldominant' över de övriga (ibid., 119).
- 2) A. Nilsen framhåller: "A mans value system acts as a dynamic system of ideals to which he seeks to conform. Quite naturally the concept of God takes a most prominent place in the value system of the religious person. The individuals idea of God determines to a large extent his values in other areas of life. For the devoutly religious person, all other value systems derive their importance and effect from his ideas of God. His moral life, his phi-

Ett framträdande drag i gudsbilden, vilket kan betecknas som totaldominant, är att Gud tänkes i personliga³⁾ kategorier. Nära sammanhängande med, och underordnad denna, finner vi två primärdominanter vilka vi benämner föreställningarna om "Guds etiska krav" samt om "Guds kärlek". Intimt kopplade till och delvis underordnade dessa finner vi i sin tur de fem sekundärdominanterna "Guds vilja" angående människans liv. "Guds makt" över människans liv, "Guds närhet" till människan, "Guds ledning" av människan samt "Guds inneboende" i människans "inre".

I tolkningen av gudsbilden skall vi, såsom angivits i kap. 3 ovan, använda oss av teorierna om "den affektiva antropomorfismens dissolvering" samt teorin om människans upplevelsepremissar inför "det Numinösa".

8.1.2.1. Den affektiva antropomorfismen

Då intervjupersonerna försöker beskriva den suprahumana "verkligheten" så som denna ter sig för dem själva får denna beskrivning i hög grad en personligt-antropomorf karaktär. Det finns dock uttalanden av ipp, vilka visar att den beskrivning de försökt ge inte svarar mot hela den gudsbild de äger. De står härvid inför en kommunikationssvårighet och tillgriper då som regel det språk som traditionen tillhandahåller.⁴⁾

Gud den outgrundlige! Hur sant är inte det. Ju mer jag lär känna Dig, o Gud, desto mer fattar eller åtminstone anar jag, att här står jag inför djup jag inte kan loda, vidder jag aldrig kan överblicka, hemligheter, gåtor som går långt utöver min förmåga att utforska. Och när det gäller dina tankar och planer, så kan de väl för somliga människor tyckas klara och enkla, åtminstone i vissa avseenden. Och det är sant. Men det är bara en sida av sanningen. Det finns alltid kvar en annan, den mystiska, outgrundliga. Och jag tackar och prisar Dig för detta, Du store Outgrundlige. (MD:UIII,7)

Gud har för mig blivit mycket mer av ett mysterium på senare år. Han är den som håller allt det här, och samtidigt är allt det här och så vidare./----/ Ja, jag tänker på hans (Gunnar Edman) tankar om hela universum och allt sammanflätat./----/ Mitt i allt detta finns Gud som har gjort allt, som uppehåller allt. Ja, i mitt sinne är Han också allt det här, kanske. (MC:MII,8)

osophy of life, his outlook on life as a whole, are derived from this concept of God. Even the lesser concepts of value in his daily life acquire their importance relative to how he perceives his God." Nilsen, A., 1980, 38.

3) Med "personlig" avses här att Gud tänkes äga ett eget "medvetandecentrum" utifrån vilket "Han" varseblir, försöker påverka samt reagerar på människans beteende. Jmf. Hemberg, J.-Holte, R.-Jeffner, A., 1982, 182, 186.

4) En antropomorf språkdräkt innefattar dock inte med nödvändighet en antropomorf gudsbild. Jmf. Höffdings uttryck "pædagogisk Antropomorfisme", Höffding, H., 1924, 41.

Både MD och MC uppger här att gudsbilden genomgått en förändring och efterhand blivit mindre gripbar utifrån kategorier hämtade från det mänskliga livet. MD upplever denna utveckling på ett positivt sätt. Att Gud inte låter sig tolkas i mänskliga kategorier blir föremål för tacksägelse. Utvecklingen beskrivs genom paradoxen "ju mer jag lär känna Dig, o Gud, desto mer fattar eller åtminstone anar jag, att här står jag inför djup jag inte kan lösa". Detta uttrycker en tydlig utveckling i riktning mot den "affektiva antropomorfismens dissolvering". MD har ägnat stor möda att "utforska" och "överblicka" sin tro. Detta har emellertid medfört en allt större osäkerhet beträffande trons objekt. Ändå påstår MD att han lärt känna Gud "mer" just genom denna process. Det som dock gjort att MD trots förlusten av sin från ungdomen klara och enkla gudsbild, kan "tacka och prisa" Gud för just det, är att han funnit att Gud finns även bortom de mänskliga kategorierna.⁵⁾ Att den affektiva antropomorfismen dock inte helt "dissolverats" hos MD, utan måste hänföras till vad Åkerberg kallar "partiallösningar", framgår bl.a. av en viss kvarvarande spänning mellan den tänkta gudsbilden och den upplevda gudsbilden.⁶⁾

Den betydligt yngre MC har det gemensamt med MD att han använder ordet "mysterium" (MD:"mystiska"). Detta uttryckssätt pekar också utöver människans sociala fenomenvärld mot något bortom det kända. MC är på väg in i en uppgörelse med vissa drag i sin ungdoms gudsbild, men han är inte, i likhet med MD, redo för den djupgående kamp som kan leda till befrielse från den affektiva antropomorfismens tydliga drag. I stället inträder en ny form av beroende, en affektiv bindning, som ger gudsbilden vissa panteistiska drag, drag som MC f.ö. är ensam om bland ipp. Enligt Åkerbergs uppställning över alternativa krisföljder bör vi tills vidare hänföra MC till den s.k. avbrutna krisgenesen.⁷⁾

Vi ska här stanna inför ytterligare ett liknande exempel, vilket visar ifrågasättandets process och den därpå följande alterneringen av gudsbilden. KD:s protokoll efter UIII,7 innehåller bl.a. följande passage:

Dina tankar - mina tankar! Det är skillnad på dem. Senast idag på middagen tänkte jag just på Guds tankar, hur svårbegripliga de kan vara vid första mötet. Ofta värjer jag mig, som en första reaktion. När jag sedan får perspektiv på det hela, så har det ju alltid visat sig att de var rätta, 'allesamman rätta'. Jag ville

5) Enligt P. Tillich kan (och bör) gudstron utvecklas till en punkt vilken han kallar "Gud ovan Gud", ett stadium där alla affektiva bindningar till mänskliga auktoriteter har upphävts. Tillich, P., 1977, 176ff. Jmf. Åkerberg, H., 1983, 70f, 79.

6) Se Åkerberg, H., 1983, 117. Detta framgår exempelvis av MD:s yttrande: "Jag får tala om det för mitt eget hjärta att Han har omsorg." MD:MII,4.

tänka mer i enlighet med Guds tankar. /----/ Jag kan aldrig utforska Gud - därför blir det kristna livet en så spännande och händelserik process. - Alltid plats för nyupptäckter, som jag måste låta omforma mig, påverka mig. Måtte aldrig den processen stanna. Jag vill ständigt vara på väg inåt - in i Guds tänkesätt - omformas av det jag får upptäcka! Förundran inför Guds storhet föder bön! (KD:UIII,7)

Dissolveringsprocessen inrymmer, enligt Åkerberg, alltid ett moment av kamp, vilken berör både själva gudsbilden och den egna identiteten.⁸⁾ Denna duala process antydes i KD:s ord "Dina tankar - mina tankar" samt "nyupptäckter, som jag måste låta omforma mig". KD står inte som passiv iakttagare till gudsbildens transformering utan är djupt involverad. Hon har erfärut hur hon i dessa skeden fått impulser att fly tillbaka till den tidigare, mera fasta och trygga, gudsbilden. Alltfort känner hon impulser av att "värja" sig och av "reaktion". Hon har dock likväl fortsatt den inslagna vägen.

KD är således medveten om hur hennes gamla föreställningar ersatts av nya. Trots att det skett under viss vånda har det alltid visat sig leda till en hållbar position. Hon är dessutom medveten om att hennes nuvarande gudsbild också kan komma att ifrågasättas senare. KD:s öppenhet inför detta skeende tyder på att hon i sin gudsbild erhållit en "inre" hållpunkt genom egen erfarenhet, vilken gett henne en viss grad av "visshet" och 'förtrostan'⁹⁾ och därmed ett relativt oberoende av "yttre" stöd i form av affektiv antropomorfa föreställningar. KD:s gudsbild har helt visst genomgått flera steg mot den affektiva antropomorfismens dissolvering, en process som hon själv önskar skall fortgå mot en allt fullständigare dissolvering eftersom hon själv upptäckt ett betydande värde däri.

Här kan tilläggas att samtliga ipp säger sig ha erhållit vad Clark benämner "autentisk inre upplevelse" av Gud.¹⁰⁾ Dessa upplevelser har naturligtvis varit av varierande karaktär och djup, men har som regel starkt bidragit till att ge subjektet en "inre" "visshet"¹¹⁾ beträffande sin gudsbild och därmed ett relativt oberoende av "yttre" stöd i form av affektiva antropomorfismer. Gudsbilden har erhållit en för subjektet viss grad av "verklighet" och autonomi.

7) Åkerberg påpekar att det vanligaste förloppet vid en avbruten krisgenes är att subjektet - ofta omedvetet - griper efter en ny affektiv antropomorfism med stöd av någon religiös förebild. Åkerberg,H.,1983,111f.

8) Gudsbilden kan inte frikopplas från individens identitetstolkning så länge vi har att göra med en "verksam" gudsbild hos subjektet. Se Åkerberg,H.,1983,101; Kolnes,R.,1978,236.

9) Angående innebörden i 'förtrostan' se Clark,W.H.,1971,197,201,205. 'Förtrostan' implicerar att trosföreställningen övergått i ett för subjektet personligt engagemang med etisk förpliktelse samt inkluderande ett moment av risk. Den är ofta en följd av ett spänningstillstånd, i vilket gudsbilden ifrågasatts och därefter i ny gestalt vuxit fram i nära

De ovan diskuterade ipp, MD och KD, har uppenbarligen nått en hög grad av autonomi beträffande sin gudsbild. I viss motsats härtill skall vi även redovisa två fall där den affektiva antropomorfismen förblivit ett påtagligt element i gudsbilden.

Ett av den affektiva antropomorfismens karakteristika är att gudsbilden står i ett beroendeförhållande till vissa individer som subjektet uppfattar som "djupt fromma", och som erbjuder subjektet en samlad religiös förebild. Beroendet emanerar därvid från den auktoritet denna eller dessa närstående besitter i subjektets ögon samt från de önskningar subjektet har om hur Gud skall vara, önskningar som får stöd i dessa auktoritativa förebilder.¹²⁾ Om detta stöd skulle ryckas undan, riskerar gudsbilden att allvarligt rubbas eller rentav falla samman.

Jag har svårt att få någon bild av Gud. Det är så, det kanske är barnsligt, när jag var liten och mor och far var så stora. Man såg dom ju inte i ansiktet./----/ Jag vet att man kunde uppleva det där, som min far, då han tröstade så strök han ju en över håret med sin 'bonnanäve' och den där känslan den kan jag ju känna när som helst när jag tänker på det. Och likaså när det var åskväder,/----/ då brukade jag krypa ner jämte honom och den där känslan av åskrädsla försvann. Men då såg man ju honom inte heller./----/ Jag tycker att det påminner om det när man kryper in i tryggheten hos Gud. (KA:MII,5)

I en senare rapport, ett protokoll efter bönen "Fader vår, som är i himmelen", skriver KA:

Jag upplever att jag ber tillsammans med Jesus och vänder mig till Gud, vår Fader. Jag kan inte se Hans ansikte men förnimmer, att Hans ansikte är vänt emot mig, redan innan jag börjat att bedja. (KA:UIII,1)

Det förefaller tydligt att KA:s gudsbild lånat ett affektivt innehåll ur en erfarenhet som sammanhänger med fadern. Gudsbilden står på så sätt i ett påtagligt beroendeförhållande till KA:s bild av sin far. När KA "närmar sig Gud i bön" visar det sig att hennes gudsupplevelse hämtar näring från denna affektivt antropomorfa gudsbild och indirekt från hennes upplevelse från barndomen. KA:s gudsbild är harmonisk i den betydelsen att den fungerar utan spänningar som objekt för hennes bön. Inte heller är den föremål för djupgående tvivel eller ifrågasättande kamp. Impulser från traditionen torde heller inte öka risken eller möjligheten för ett ifrågasättande.

anslutning till subjektets egen erfarenhet och tolkning av denna.

10) Ibid.,29.

11) Ordet "visshet" avser tillit till en viss objektiv lärosats, vilken förankrats och förstärkts genom "inre" erfarenhet. Se Åkerberg,H.,1975,182.

12) Se Åkerberg,H.,1983,113. Gudsbilden torde vara beroende av flera faktorer än "behov" samt religiösa förebilder. Den personlighetspsykologiska faktorn "self-esteem" torde här - un-

MB pekar på två gestalter, vilka i ungdomsåren hjälpte honom att formulera och uttrycka sin tro. Dessa båda står fortfarande som modell för hans gudsbild och gudsförhållande. Den ene är MB:s far och den andre är missionsföreståndaren vid tidpunkten då MB var 18-19 år. Om dessa säger MB följande:

Han var mycket sträng men samtidigt kärleksfull. Uppfostran var mycket konservativ i synen på 'världen'. Detta kom alltså att prägla min barndom. Men jag hyser respekt till 100% för hans ställningstagande. (MB:UI,1)

Ja, om vi kan säga impulser. Men tryggheten i Gud - då betydde min far mycket. Även min mor, men starkast min far. Därför att jag upplevde honom som den människa som hade överlåtit allt åt Gud och inte hävdade sitt eget. Hans eget jag, hans eget begär, hans eget jag, sånt hade inte mycket plats. Sen vet jag i 18-19 årsåldern så ... N.N. betydde mycket för mig. Hans bibelstudier och sånt. Dom upplevde jag oerhört starkt. Jag minns speciellt en mening: 'Jag har ingen tid att förlora - om femtio år är jag död - fyll mig alltmer du stora vision med förtärande glöd'. Den meningen den glömmar jag nog aldrig. Den bär mig också i bakgrunden. Den finns med i mitt livs bakgrund. (MB:MI,18)

Då MB i samband med ett intervjutillfälle fick frågan om det är något i dessa människors tro som han värderat särskilt högt, svarade han genast:

Ja, det är väl det här radikala. Jag är väldigt dragen åt radikalt, att vara det man ska vara, helt och fullt. (MB:MII,18)

Vi noterar hur MB i det längre citatet ovan växlar tempus. Han talar om de intryck han fick i ungdomen av fadern och missionsföreståndaren, vilka framstod som föredömen. Därefter går han över i presens och säger att "den bär mig också i bakgrunden" samt "den finns med" i mitt livs bakgrund. På samma sätt säger han att han "hyser" respekt "till 100%" för sin fars ställningstagande. Båda dessa gestalter är helt uppenbart psykologiskt närvarande i MB:s gudstro idag på ett idealiserande sätt.

Genom dessa båda mänskliga förebilder, av MB uppfattade som religiösa auktoriteter, och säkert genom ännu flera personer, har MB mottagit en gudsbild som innefattar markanta drag av "stränghet" och "krav" på att människan bör ställa sitt liv till Guds tjänst genom att "överlåta allt" åt Gud. Dessa uttryck är markörer för de båda domanter vi kallat "Guds etiska krav" och "Guds specifika vilja". MB har sedan ungdomsåren haft ett par

der förutsättning att den kan visäs ligga utanför de andra faktorernas räckvidd - kunna ha viss betydelse, vilken vi dock ej berör explicit i denna undersökning. T.ex. säger Benson, P.L.-Spilka, B.P., 1973, 220: "Self-esteem is related positively to loving God-images and negatively to rejecting-impersonal-controlling definitions of God/--/ Self-esteem is a major determinant of God-images. Jmf. Nilsen, A., 1980, 79f.

markanta religiösa upplevelser. Den som av MB själv tillmätes mycket stor betydelse för gudsbilden, men kanske primärt för gudsförhållandet, innefattande "en ny överlåtelse", vilken föregicks av en i flera år utdragen religiös kamp.¹³⁾ Efter dessa erfarenheter visar det sig emellertid att MB i lika hög grad som tidigare står i ett beroendeförhållande till sin far och till missionsföreståndaren beträffande gudsbildens etiska sida. Upplevelsen i samband med "överlåtelsen" tycks närmast ha förstärkt denna dominant i gudsbilden. Erfarenheten har för MB bekräftat att Gud begär total "överlåtelse" åt "sin vilja".¹⁴⁾ Trots att MB själv ser den vunna erfarenheten som en genomgripande förändring av sin gudsrelation, har de tidiga affektivt antropomorfa dragen förblivit intakta och t.o.m. bildat själva kärnan i den nya gudsbilden. Vi står således inför en kvardröjande, omedveten affektiv antropomorfism, där endast svaga ansatser till en dissolvering kan spåras. Detta gäller även KA och i viss mån också MC.

Samtliga ipp redovisar att de i sin ungdom ägde en markant moraliskt färgad gudsbild till följd av traditionstilläggnelsen. Det synes vara så att denna etiska dominant har ägt särskilda förutsättningar att överföras från det sociala livet till gudsbilden under barn- och ungdomsperioden.¹⁵⁾ Detta har skett bl.a. genom att en mängd beteenden delats upp i tillåtna respektive icke tillåtna, i önskvärda respektive icke önskvärda¹⁶⁾, och detta förhållande har i sin tur medfört att det ibland bildats en påfallande osäkerhet och fruktan beträffande individens status inför Gud, huruvida han/hon funnit sig vara "acceptabel i Guds ögon".¹⁷⁾

Efter en period, då en markant och snävt etisk gudsbild med affektivt antropomorfa förtecken dominerat, har några ipp visat tecken på revolt mot just denna sida i gudsbilden. En serie utdrag ur MC:s rapporter visar t.ex. denna reaktion.

Sen den andra motsatta sidan /--/ att jag nog började få det här inpräntat i mig av en ganska så moralisk Gud. Jag har ganska bra minnen utav flanellografserier som handlade om snattande pojkar som drabbades av olyckor och sådana här saker. Dom där båda bilderna har nog, ja, de har lett mig på något sätt. (MC:MI,1)

Nu då, om jag går från det här att jag tidigare upplevt Gud som som någon att be om förlåtelse inför. Det har blivit ett ganska strängt drag då, så har det ju gått då, med lite hopp då, till den kärleksfulle guden, som förstår människan, som förstår mig. (MC:MI,7)

13) Se kap.7.2.

14) MB:MII,3,8,12.

15) Se not 21 under 8.1.1. .

Jag tycker jag stöter på väldigt många människor som har en väldigt sträng gudsbild. Manipulerande Gud på något sätt. En ödesgud. Nej, det är nog strängheten som jag har svårast med, och som jag tycker är tragisk när jag möter den. (MC:MII,9)

Ja, inför Gud är all rädsla borta. Nu har jag en väldigt trygg gudsbild. Den kanske är för trygg, men så känner jag det. När jag vänder mig till Gud så vänder jag mig inte i dåligt samvete.... (MC:MI,13)

Det är tydligt att MC genomgått en revolt mot och ett avståndstagande från ungdomstidens gudsbild. Revolten är inte primärt emotionellt laddad. Den förefaller fastmer balanserat medveten och konsekvent. Det är för MC relativt tydligt vilken gudsbild han tagit avstånd ifrån och vilka affektiva bindningar som orsakat denna bild. Han är däremot inte helt klar över vilken gudsbild eller vilka domineranter som kommit i dess ställe. Han framhåller själv att han nu tror mera på den "kärleksfulle guden som förstår". Samtidigt har vi tidigare noterat en viss panteistisk dragning hos MC. Avståndstagandet utan ny ersättning i form av tydliga religiösa förebilder har lämnat MC med en relativt oklar gudsbild innehållande flera disparata drag.

Förr så föreställde jag mig nog Gud väldigt.... ja, personlig på något sätt. Ja, i form av en gestalt, då. Som man vände sig till och som man ibland försökte framkalla, för sitt inre. Men det gör jag inte, där tror jag att jag har ändrat mig, för det gör jag inte längre. /----/ Nej, det är svårt det här. Jag kan inte riktigt analysera hur jag föreställer mig Gud. /----/ Just nu är Gud så mycket. Han är den som verkar vilja och allt i mig. (MC:MII,4f.)

De tidigare så tydliga dragen i gudsbilden har suddats ut och MC röjer en viss osäkerhet.¹⁸⁾ Orden "just nu är Gud så mycket" signalerar att han söker efter en ny hållbar position. Satsen därefter visar sedan i vilken riktning MC förväntar sig svaret. "Guds vilja" är på väg att bli den dominant, vilken på ett sätt är ny men samtidigt kan ses som en transformering av den gamla, snävt etiska dominanten. Den gud som personifierar en specifik "vilja" i människans olika konkreta och unika situationer är inte tydligt utvecklad hos MC, men är det däremot hos flertalet övriga upp.¹⁹⁾ MC befinner sig i den situationen att han tagit avstånd från ett religiöst beroendeförhållande utan att kunna ersätta detta med någon annan affektivt antropomorf bindning. Detta synes dock inte skapa någon uttalad kamp hos

16) Även bönen kan dras in i detta normsystem, vilket då ger åt bönebeteendet ett drag av plikt eller "god gärning". Se t.ex. KC:MI,25; MC:MI,9.

17) MC:MI,12. Hur denna osäkerhet gestaltats hos flertalet upp framgår av kap.7.

18) Någon uttalad "vacuum-känsla" torde dock inte vara för handen. Den kan dock ha inträtt i kampsituationen något tidigare. Jmf. Åkerberg,H.,1983,99ff.

MC. Han konstaterar i stället lugnt att "just nu är Gud så mycket". Enligt Åkerbergs teori bör MC:s gudsbild klassificeras som en långsam och odramatisk ansats till dissolveringsprocess, vilken ännu inte mynnat ut i nya hållpunkter. Hans avsaknad av funktionell autonomi beträffande gudsbilden stärker detta antagande.²⁰⁾

Dominanten "Guds vilja" tycks kunna förena de annars delvis motstridiga dragen av "etiskt krav" och "stränghet" å ena sidan och av "Guds kärlek" och "omsorg" å den andra. Detta bidrar sannolikt till att dominanten "Guds vilja" utgör ett centralt motiv. Ofta är detta motiv förbundet med dominanten "Guds ledning".²¹⁾

Gud har en plan med mig i sin heliga vilja, och får den förverkligas, sker något verkligt stort och betydelsefullt, antingen jag kan se det eller ej. (MD:UIII,8)

Men det är ju en oerhörd tanke att Gud har en vilja, en avsikt med mitt liv, med min person. En ritning, jag tror t.o.m. detaljritning. (KD:UIII,8)

Att Gud tänkes ha en för varje individ specifik "vilja", i betydelsen av "plan" för hennes liv, uttryckes här med tydlighet. MD:s sammansättning "helig vilja" antyder dessutom en 'numinös' upplevelse av denna "vilja". Generellt uppfattas denna dominant av IPP inte primärt som ett krav utan snarare som en möjlighet till ett meningsfullt liv. Guds "plan" är också, och kanske i första hand, ett uttryck för "Hans kärlek" till individen och "Hans makt" på jorden.

Ett annat exempel på revolt mot den från traditionen mottagna gudsbilden utgör KB. Också KB har i ungdomsåren ägt en "moraliskt" färgad gudsbild, men i något mindre grad än MC. Hennes ifrågasättande startade vid relativt hög ålder och ligger ej långt tillbaka i tiden. Det utlöstes av sonens ifrågasättande av sin gudsbild och förstärktes genom vissa besvikelser beträffande några kristnas uppenbara brist på samstämmighet mellan deras beaktelse och deras levnadssätt.²²⁾ Denna erfarenhet har lett henne till insikten att en affektivt antropomorf gudsbild är sårbar. Hon säger:

Det känns tryggt att ha en Gud som står över allt mänskligt. Då klarar man provningar bättre, tror jag. 'Det finns nog en kär-

19) MA:MII,7; UIII,7; KB:UIII,7;
MB:MI,4; UIII,8; KC:MI,22; UIII,8f.;
MD:MI,14; UIII,8; KD:VII,12; UIII,8

20) Jmf. Kap.7.3.

21) MA:MI,10; UIII,8; KA:MI,11;
MB:MII,14; KD:MII,12ff.
MC:MII,2,7,9;

22) KB:UI,5; MII,7f.

leksfull mening också med det här', tänker man fast man inget begriper. (KB:UIII,7)

KB:s avståndstagande från en snävt etisk gudsbild övergår i en gudsbild som markant präglas av "kärlek". Trots att även denna innefattar klara affektiva antropomorfa bindningar leder den möjligen på sikt till en mera autonom och djupare internaliserad gudsbild.²³⁾

Ibland tänker jag mig Honom som en person. Inte så att jag vet hur Han ser ut, men .../--/ Men i alla fall en person med värme och med kärlek. Tänker inte så mycket på det här att Han naturligtvis också är domare, men,... på något sätt så är inte det så levande för mig som det andra. (KB:MI,12)

Hos KB ser vi således en förskjutning från en etisk dominant mot en markant betoning av Guds "kärlek", ett drag i gudsbilden som KB haft tidigt i sin barndom och som fått förnyad aktualitet genom en kampsituation i medelåldern. Vi står också här inför en form av avbruten krisgenes och en halvt medveten retireringsmanöver²⁴⁾ tillbaka till den dominant som var förhärskande före ungdomsperioden.²⁵⁾

För KB, samt för flertalet övriga ipp, har gudsbildens etiska aspekt tonats ned. Den har inte eliminerats utan har i stället erhållit en mindre statisk karaktär genom att den kopplats till dominanterna "Guds vilja" och "Guds kärlek", vilka uppfattas som dynamiska och utpräglat personliga drag i gudsbilden.

Vi har sammanfattningsvis funnit att gudsbilden hos merparten ipp är personlig-antropomorf i betydelsen affektivt antropomorf, då de olika dragen i gudsbilden i varierande grad uppfattas som analoga med mänskliga drag och i varierande grad står i beroendeförhållande till personer i ipp:s närmiljö. Hos flertalet ipp kan även spåras en förskjutning från primärdominanten "Guds krav" i riktning mot primärdominanten "Guds kärlek", en förskjutning som är tydligast hos MC och KB. Hos MD och KC kvarstår emellertid en relativt stark dualism mellan de båda primärdominanterna. Den gudsbild ipp mött i sina respektive mikromiljöer har, vad beträffar dess etiska aspekter, tonats ned, men den har samtidigt genomgått en transformering som gjort den mera dynamisk och samtidigt förenlig med Guds "kärlek".

23) Den affektiva bindningen till fadern är klart uttalad av KB själv: "Det är kanske det att jag har en fin bild av min egen far också, som gör att jag föreställer mig Gud som en far. Men som en person alltså, inte som en kraft eller som en ... ja, som en person". KB:MII,4. Se även KB:UIII,1.

24) Se även KB:MI,10f. Jmf. Åkerberg,H.,1983,82,99,111ff.

25) Se kap.7.6.

Då vi ställer upp:s gudsbild vid sidan av den tidigare redovisade gudsbilden hos pilotstudiens undersökningspersoner och upp:s personliga traditionsbakgrund, finner vi en påfallande samstämmighet mellan gudsbilden hos upp och pilotstudiens svar beträffande rangordningen "kärlek" - "makt" - "krav". Det finns emellertid hos upp en märkbar tendens till syntes mellan primärdominanterna, vilket bl.a. tar sig uttryck i betoningen av Guds "vilja" och "ledning". Denna tendens kan ses som ett genomslag av de från både mikro- och makrotraditionen övertagna olika aspekterna i gudsbilden, vilka av upp försöker bringas till harmoni med varandra.

8.1.2.2. 'Det numinösa'

Vi har ovan sett hur några av våra upp röjt ansatser till en viss grad av dissolveringsprocess beträffande gudsbildens affektivt antropomorfa drag. Denna process kan vara följden av tvivel, ny insikt eller reflexion, alla med kognitiva förtecken. Den kan dock även vara en följd av vad Otto betecknat som en 'numinös känsla', ett möte med "das ganz Andere".¹⁾ Härmed avser Otto en religiös upplevelse, vars främsta kännetecken är att den inte låter sig förstås utifrån någon annan mänsklig erfarenhet eller tolkas med hjälp av mänskliga kategorier.²⁾ 'Det numinösa' representerar "det heliga" före det att detta moment bemängts med etiska eller "rationella" element eller omvänt, d.v.s. efter det att detta moment befriats från alla etiska eller "rationella" element.

Det 'numinösa' elementet i en gudsbild kan ingå i förening med föreställningar av olika slag och även med affektivt antropomorfa element. Den fråga vi härmed ställs inför är i vilken grad vi kan finna spår av 'numinös' upplevelse i upp:s gudsbilder och i så fall vilka 'numinösa' motiv som då kan urskiljas.

De erfarenheter våra upp rapporterar är endast i sällsynta fall av den rent "irrationellt" (Ottos term) 'numinösa' art som Otto beskriver. Det är däremot möjligt att bakom några gudsbildsdominanter spåra upplevelser, vilka inrymmer tydliga 'numinösa' moment.³⁾ Citaten måste här göras relativt extensiva.

1) Otto, R., 1963, 31, 56ff. Jmf. Åkerberg, H., 1983, 76f.

2) R. Otto säger att den 'numinösa' erfarenheten inte endast är artskild från alla övriga kategorier utan dessutom har en förmåga att "sich in Gegensatz zu setzen, sie aufzuheben und zu verwirren". Otto, R., 1963, 36. Om detta är riktigt torde det innebära att den 'numinösa' upplevelsen äger potens att 'dissolvera' antropomorfa och affektivt antropomorfa element i individens gudsbild.

3) Se t.ex. MD:UIII, 7. "Det finns alltid kvar en annan (sida i gudsbilden; vår anm.) den mys-

8.1.2.2.1. Guds "närhet"

Då minns jag när vi hade firat nattvard /---/ och satt och bad. Vad jag upplevde den kvällen var ... det här med hjärtats vittnesbörd. Guds Ande vittnar med min ande att jag är Hans barn. På något sätt så upplevde jag en närhet i min gudsrelation då som jag inte kan minnas att jag har gjort förr. Jag upplevde som om tiden lite försvann för mig, folk försvann. Den upplevelsen var oerhörd därför att jag alltid har kämpat med att jag inte har känt att jag är kristen. /----/ Och jag minns så väl när jag sedan började liksom uppfatta dom andra, T. satt jämte mig, upptäckte jag, minns jag. Då såg jag den här affischen på väggen 'se på Jesus'. Det var en sådan där enorm upplevelse som liksom gjorde mig fräsch inifrån på något sätt. /----/ Jag tänker ofta på det och varje gång jag tänker på det så ser jag affischen framför mig. Den blev en konkretion på något sätt. 'Se på Jesus', det var precis det som jag hade fått göra. Och så minns jag så väl när allting klarnade igen. Jag var med i sammanhanget runt omkring, att T. satt och bad tillsammans med mig och hade armen om min axel och jag kom ihåg den där känslan, hur vi fördjupades allihopa. Men det är hemskt svårt att förklara en sådan känsla. Det var bara på något sätt som att jag upplevde att det som fanns inom mig också ... tog tag i mitt medvetna så att säga. (KD:MII,lf.)

Deltagande i nattvard och bön, därtill gemenskap i en nära vänkrets av troende, hade hos KD skapat en viss beredskap för religiös upplevelse. Den upplevelse hon erhöll hade dock ingen tidigare motsvarighet i hennes liv, vilken kunde ha bidragit till en förväntan att uppleva Gud på detta sätt. Upplevelsen absorberade henne i hög grad genom att hennes medvetande vändes mot den suprahumana "verkligheten", varvid människorna runtomkring samt även tiden temporärt försvann ur hennes perceptionsfält och hennes medvetande.

Upplevelsen i sig tycks ha haft ett vagt kognitivt innehåll. I stället understryker KD dess karaktär av känsloupplevelse, vars tydligaste karaktéristikum är förnimmelsen av "närhet".⁴⁾ Hennes reaktion bär inga tydliga spår av varken 'tremendum' eller 'fascinans'. Att upplevelsen ger henne en känsla av att bli "fräsch inifrån" bör dock tolkas som reaktion på ett modifierat 'fascinans'-moment i den upplevda gudsbilden. Förutom "närhet" synes upplevelsen även ha innehållit en förnimmelse av att stå i en harmonisk relation till denna närvarande "verklighet".

tiska, outgrundliga".

- 4) V. Grønbaek föreslår, i likhet med K. Girgensohn, termen 'närvaroupplevelse' för att uttrycka det 'numinösa' momentet. Med denna term kommer man, enligt Grønbaek, närmare den allmänt förekommande religiösa upplevelsen än vad Otto gör med sin konception. Grønbaek betonar att upplevelsen *per se* får sitt egentliga värde för subjektet först i samband med dess tolk-

Omedelbart efter upplevelsen upptäckte KD en väggaffisch med texten "Se på Jesus". Hon upplevde då på ett tydligt sätt att hennes "inre" känsla och den "yttre" upptäckten länkades samman till en helhet. Texten blev en "konkretion", d.v.s. den erbjöd en tolkning av känsloupplevelsen, vilken KD omedelbart accepterade. Affischens text gav åt KD en bekräftelse på att den "inre" upplevelsen var ett möte med Jesus. Dessutom uppfattade hon även de övrigas bön som "fördjupad", då hon efter upplevelsen blev klar över i vilken gemenskap hon befann sig. Även detta gemenskapsmoment bekräftade och förstärkte tolkningen av upplevelsen.⁵⁾

De avslutande orden, "det som fanns inom mig", visar att upplevelsen, trots dess unicitet i hennes liv, inte upplevdes som helt ny, eller ännu mindre som någonting främmande. Hela upplevelsen, inklusive dess tolkning, blev för henne en bekräftelse på den tro hon ägt dessförinnan, men som då ej hade samma karaktär av "verklighet". Efter denna erfarenhet har hon en kvarblivande "visshet" om att Jesus är "verklig", att "Han" alltid är "nära" samt att hon själv "är Hans barn". Guds "verklighet" och "närhet" ingår som 'numinösa' element i KD:s gudsbild.

Närhetsaspekten ingår i stort som vital del i ipp:s både gudsbild och gudsförhållande. Detta kommer till uttryck genom exempelvis ordet "omsluter"⁶⁾, vilket är hämtat ur Ps. 139 i Psaltaren. Denna rumsliga "närvaro" blir tydligare för några ipp genom att de föreställer sig "närvaron" av Jesusgestalten.⁷⁾ Då MB möter bönen "Fader vår, som är i himmelen" reagerar han på följande sätt:

Först ställer jag mig frågan vilken gudsbild jag har. Hur denna gudsbild förenas med min bild av Jesus./----/ 'som är i himmelen' placerar Gud på avstånd. Han blir inte riktigt den Gud som bor i mig och verkar genom mig. Jesus och den helige Ande är mycket lättare att uppfatta som nära. (MB:UIII,1)

MB visar att det finns en spänning mellan de olika representationer för Gud som finns inom han eget religiösa referenssystem. Då Gud relateras till hans eget liv tänkes "Han" i hög grad såsom immanent.⁸⁾ Gud "bor i och verkar genom" subjektet självt. Det är Guds reella närvaro som gör "Honom" till en verksam makt i subjektets eget liv.

MB:s ord om att Gud "bor i" och "verkar genom" är centrala för hans gudsbild. De återspeglar upplevelsen några år tidigare, vilken han kallar "en ny överlåtelse". Den upplevelse av viss 'numinös' karaktär, som MB då erhöll, fick direkt vid hemkomsten sin tolkning genom en bok:

ning. Grønbaek, V., 1954, 106-111. Se även Grønbaek, V., 1958, 34f., 164ff; 1962, 151-159.

- 5) Den 'numinösa' upplevelsen leder normalt till försök till tolkning av upplevelsen för att relatera denna till det religiösa referenssystem subjektet äger. Denna tolkning tillmätts av olika forskare olika betydelse för den religiösa utvecklingen. Se Grønbaek, V., 1954, 111. Jmf. Höfding, H., 1913, 9-16.

Och så förs jag till den boken, eller om man säger, Herren ledde mig dit. Jag förs till den boken och läser och blir jublande glad. Därför att jag får en slags medveten upplevelse eller medveten beskrivning utav mina andliga upplevelser, hur det andliga livet fungerar./----/ Ja, bland annat så minns jag den här bilden oerhört starkt, den här bilden med handsken. Du vet att vi kan inte göra någonting utan det är handen i handsken som gör det. Vi är inte mer än handsken. Det läste jag och det fann jag väldigt tryggt och att jag upplevde mig som handsken oerhört starkt... (MB:MI,8)

Det MB kallar sin "karismatiska upplevelse" ägde rum i samband med en kristen konferens. Först vid hemkomsten får denna upplevelse full innebörd för honom i det att han möter bilden av handen och handsken. Det duala rollförhållandet mellan människan och Gud struktureras med hjälp av denna bild och Gud "i" människan blir därefter en dominant i gudsbilden.

Gudsbildens närhetsaspekt har hos MA och MB medfört att de uppfattar traditionens betoning av parusien såsom problematisk. De har båda intagit en kritisk hållning till alltför stark betoning av förkunnelsen om parusien eftersom de uppfattar denna som en flykt från eller en ersättning för medvetandet om Guds "närvaro" här och nu.⁹⁾

Av ovanstående rapporter kan vi se hur en närvaroupplevelse, i synnerhet om den innefattat 'numinösa' moment, tenderar att allt framgent påverka ipp att tänka sig Gud såsom "nära". Guds "närhet" blir s.a.s. mer "verklig", erhåller en högre 'level of reality' (Lewins term) för subjektet, då föreställningen om Gud förankrats i en djupgående religiös erfarenhet. Föreställningen om Guds "närhet" kan, såsom vi sett ovan, tänkas som Guds "in-neboende" i människan. Det primära är emellertid att Guds "närvaro" "förmimmes" eller registreras som en "beröring" av den suprahumana "verkligheten".

8.1.2.2.2. Guds "makt"

Den reaktion inför det gudomliga, vilken Otto kallar "kreaturlighetskänslan", är särskilt nära förbunden med "das Moment des Übermächtigen". Hos KC och MA finns denna reaktion tydligare dokumenterad än hos de övriga.

.... jag har inte varit den sortens människa att jag har gått och känt rädsla så där precis. Jag har inte varit särskilt orolig.

6) MC:MII,18;

KC:MII,4.

KA:MI,8; UII,2; MII,4;

7) Se även KA:MI,8; MII,6 samt KD:MI,20f.

8) Beteckningen här använd i enlighet med W. Pöll, vilken använder "Immanens" såsom motsats till avstånd och distans till gudomen. Han säger att Guds "Immanens-transcendens" bör ses som en "Kontrast-Harmonie" i enlighet med Ottos konception 'fascinosum-tremendum'. Pöll,W.

Men denna gången, så överrumplad blev jag över att jag blev rädd för en kyla i rummet, någon som Jag lät överblicka rummet och se att här är ingen. Och ändå så kände jag att här är någon, som inte vill mig väl. Och med det religiösa tänkesättet, då, som jag har och hade då också, så kopplade jag detta till andevärlden. Att jag var nära någon som jag inte ville vara nära. Eller någon var nära mig som jag inte ville skulle vara det. Då böjde jag knä i den här tron att Herren är den som regerar. I rädslan kände jag en oerhörd trygghet att kunna göra så här. Den gången bad jag också bara Jesu namn. Och då möttes jag också utav en väldigt stark, en stark känsla utav att Jesus verkligen var där. Så den kylan vändes i en lika stark värme och en väldigt stor glädje. (MA:MII,5)

Det råder ingen tvekan om att vi här står inför ett 'tremendum'-drag, vilket framgår av att MA blir överrumplad samt av att han upplever rädsla och ett djupt obehag inför denna "närvaro". Hans tidigare inlärdade referenssystem hjälper honom emellertid att relativt snabbt tolka denna upplevelse som något icke kommande från Gud utan från en ond "andemakt". Detta hindrar honom dock inte från att uppleva något av 'bävan' (Scheu) och 'vanmakt' (Ohnmacht).¹⁰⁾

Då MA flyr till Gud sker detta "i tron att Herren är den som regerar". Liksom hos KD tillföres i ögonblicket inget nytt kognitivt stoff, utan upplevelsen av Jesu makt blir en påtaglig och övertygande bekräftelse på MA:s tro. Det nya består i att föreställningen om Jesus erhåller en starkare "verklighet" genom upplevelsen av "verklighetskänsla" (Realitäts-gefühl).¹¹⁾

I det ögonblick Jesus åkallas skiftar upplevelseinnehållet till sin motsats, Jesu "närvaro", vilken åtföljes av "stark värme" och "stor glädje". MA:s ordval, "regerar", visar att han uppfattar situationen som en maktkamp, i vilken Gud visar sig som den starke. Då så verkligen uppfattas ske överförs hela "kreaturlighetskänslan" till Gud och får då enbart positiva förtecken. "Kylan vändes i en lika stark värme" (vår kurs.). Detta visar hur MA vill säga att känslointensitetens grad blir lika i upplevelsens båda faser. Båda har 'numinös' halt, men Gud identifieras med i första hand 'fascinans'-momentet samt 'majestas'-momentet.

MA:s gudsbild, så som den framstår i följande citat, blir lättare att tolka utifrån hans tidigare 'numinösa' erfarenhet.

Ja, Han är intresserad och Han vet. Han vet om vad som händer och Han vet mer än jag vad som händer. Han vet vad som händer i det

,1965,124f.

9) MA:MI,3; MB:MII,7.

10) Otto, R., 1963, 16, 23.

11) I en kommentar till W. James' uttryck "verklighetskänsla" säger Otto: "Zu einem solchen 'Realitätsgefühl' als erstem und Unmittelbarem Datum, das heisst zu dem Gefühl eines

fördolda med, till och med i mitt fördolda, det som är fördolt för mig själv vet Han om. Han har .. Han är den allsmäktige, den allvetande. Han är ... Ja, jag kan inte gömma någonting. Och då kunde man ju tänka sig att vara rädd för 'storebrors öga', men jag upplever det inte alls på det sättet. Utan detta att Han vill mig väl och vet allting gör att jag kan inför Honom 'tappa ansiktet' alldeles och få vara precis som jag är. (MA:MII,5f.)

MA gör spontant sammankopplingen mellan "den allsmäktige" och "den allvetande". Denna "makt" och detta "vetande" utlöser dock ingen fruktan för Gud utan, tvärtom, upplevs enbart som agenter för "Hans kärlek".¹²⁾

I nära anslutning till Guds "makt" och "allvetande" ligger tron på "Hans dolda ledning" av allt som sker i individens liv. Gud tänkes "gå före" i det dagliga skeendet.¹³⁾ I denna försynstro ligger förvisningen om att Gud finns bakom allt och att "Han" äger kontroll över allt, även om detta inte innefattar att Gud verkligen gör bruk av sin "makt" i varje ögonblick.¹⁴⁾

Ondska uppfattas av alla ipp som en radikal motsats till Gud. Guds "makt" över ondskan, vilken ofta tänkes såsom "onda andliga makter" eller såsom en personifierad djävul,¹⁵⁾ är inte absolut. En tolkning av detta förhållande är att Gud ännu inte fått herraväldet i världen.¹⁶⁾ Den övervägande tolkningen, vilken inte utesluter den just nämnda, är dock att människans position, huruvida hon är nära eller långt ifrån Gud, avgör om hon är mottaglig för djävulens angrepp eller inte. Guds "makt" blir således begränsad endast av människans bristande vilja, alternativt förmåga, att ta emot "Hans hjälp". Denna syn hos ipp blir ofta problematisk, eftersom den onda maktens verkningsätt förväntas vara att just leda människans tankar bort från Gud.

Guds "makt" tänkes manifesterad i "Hans" handlande, "Hans" verkningsätt och verkningsområde. "Hans" verkningsfält uppfattas dock något olika av de olika ipp. Att Gud verkar på människans psyke genom att ge henne viljeimpulser, tankeimpulser eller ny insikt är av fundamental betydelse för samtliga ipp.¹⁷⁾ Tanken att Guds verkningsområde skulle omfatta även yttre och

objektiv gegebenen Numinosen ist dann das 'Abhängigkeitsgefühl' oder besser das Kreatur-
gefühl eine erst nachfolgende Wirkung, nämlich eine Abwertung des erlebenden Subjektes
hinsichtlich seiner selbst." Otto,R.,1963,11f.

12) MA:MII,10; UIII,7; KB:MII,14; UIII,7;
MC:MII,7,19; KC:UIII,1.

13) MC:MII,7f.

14) MC:MII,7f; KB:UIII,7;
MD:MII,6; KC:UIII,1; MII,17.

15) Se även MB:UII,2f. KB:UII,1;
MD:MII,4ff.,14; KC:MI,19; MII,14,18;
KA:MII,7; KD:MII,7,16,21.

materiella ting väcker hos några vissa tvivel¹⁸⁾, medan det hos några andra inte är någon principiell skillnad mellan Guds "inre" och "yttre" verkningssätt.¹⁹⁾ Guds "makt" över skapelsen finns påtagligt involverad i ipp:s medvetande, men den spelar en underordnad roll i bönen. Med skapelsen avses i regel "naturen", vilken kan påminna om Guds "makt" och "vishet" samt kan fungera som stimulerande yttre miljö för bön.²⁰⁾ Den har dock svag relevans för individens konkreta livssituation.

8.1.2.2.3. 'Fascinsum'-motivet

Återkommande rapporteras fyra affekter såsom knutna till upplevelsen av Guds "närvaro". De har alla en stark positiv laddning för ipp och omnämns ofta såsom värden i sig själva. Dessa kallas ofta "frid"¹⁾, "värme"²⁾, "glädje"³⁾ och "trygghet"⁴⁾. De upplevs ofta samtidigt och omnämnes ofta tillsammans. Vi skall, trots att vi redan mött 'fascinans'-motivet i flera citat ovan, belysa det ytterligare något.

.... jag vet inte hur länge jag legat där på knä inför Herren. Det såg jag aldrig efter eller någonting. Jag vet bara att jag var borta från tid och rum på något sätt. Och när jag liksom kom till mig själv igen, så tyckte jag att jag var omgiven utav ett underbart ljus och fylld utav en glädje så obeskrivlig, och framför allt en frid som jag aldrig, aldrig hade upplevt förr. Det går helt enkelt inte att beskriva det. Det gör det inte. Men det går heller aldrig att gå förbi det, utan det blev en total förändring i mitt gudsförhållande. (KC:MII,2)

Då jag tänker på Gud känner jag en stor värme. Jag känner en stor kärlek./----/ Jag älskar Gud och jag behöver inte anstränga mig för att göra det, utan jag känner när jag tänker på Honom, då känner jag en stor värme. (KB:MII,8)

Ja, när man då upplever den här glädjen och den här friden, ja, då fattar man ju liksom var den kommer ifrån så att säga. Och det är väl på så sätt man känner igen den, så att man vet. Den kan bara komma ifrån Gud då. Så det är liksom ingen tvekan då. Man tänker ju aldrig ett ögonblick att det här kommer någon annanstans ifrån. Och jag tror inte att det bara kan vara en känsloupplevelse. Jag är oerhört rädd för det här med känslor. (KB:MII,3)

16) MB:VII,2f.

17) MA:MII,20; KA:MII,9;
MB:MII,19; KC:VII,2; MII,1,6,8,18;
MC:MII,7; KD:MII,12,15f.,21.

18) MC:MI,5;
KB:MII,11f.; VII,3,10.

19) MD:MI,6;
KC:MII,16.

KC:s upplevelse av 'fascinans'-motivet var av allt att döma överväldigande för henne. Tid och rum försvann ur perceptionsfältet, och när hon "kom till sig själv" igen kunde hon inte finna analogier till sin kvardröjande känsla ifrån någon tidigare eller samtida erfarenhet. Detta visar att hennes upplevelse av "frid" och "glädje" innefattade ett tydligt 'numinöst' moment. Det var fråga om vad Otto kallar "das Mehr des fascinans".⁵⁾

Viktigt i sammanhanget är att notera hur KC tillskriver upplevelsen en förblivande effekt, "en total förändring" i hennes gudsförhållande. Bakom dessa ord ligger - väl att märka - ingen större förändring av KC:s teologiska synsätt. Det är i stället fråga om att uppleva gudomen på ett nytt sätt, då hon närmar sig denne. Häri är också inbegripet en ny upplevelse "av sig själv" i detta möte. Upplevelsen av "glädje", men i första hand av "frid" är, enligt KC, den spontana subjektiva reaktionen i mötet med 'det numinösa'.

KB riktar uppmärksamheten mot det 'numinösa' objektet och upplever varje gång hon gör så "en stor värme"⁶⁾ och "en stor kärlek". Denna subjektiva upplevelse är ett med hennes bild av hennes religiösa objekt, gudsbilden. Också KB identifierar Guds "närvaro" genom sin förnimmelse av "glädje" och "frid", och hon är därvid angelägen att markera gränslinjen mellan dessa och "bara känsloupplevelser". Hennes revolt⁷⁾ mot en, som hon upplever det, försnävad etisk gudsbild och övergång till en gudsbild, som markant präglas av "kärlek", sammanfaller med och förstärks av denna "inre" förnimmelse av "värme" och "kärlek".

Vi ser dessutom hur KB försöker reda ut hur hon identifierar sin förnimmelse som ett tecken på Guds egen "närvaro". Hon använder logisk slutledning genom att utesluta icke troliga alternativ. Främst litar hon dock till sin känsla, "man känner igen den, så att man vet".⁸⁾ Denna förmåga att så urskilja det 'numinösa' från övriga allmänpsykologiska fenomen kallar Otto "divination".⁹⁾

20) MD:UIII,3;
KA:MI,5,7;
KB:MII,13; UIII,3;

KC:UIII,3;
KD:MII,7.

1) MB:MII,9;
MC:MII,4;
KB:MII,3;

KC:MI,19;
KD:MII,15.

2) MA:UIII,3;
MB:MII,9;
MC:MII,4;

KA:MI,7f.;
KB:MII,8.

3) MB:MI,2f.;
KA:MI,9; MII,4,12;

KB:UUI,14; MII,3;
KC:MI,19; MII,3.

Upplevelsen av det 'numinösa' elementet i gudsbilden domineras av en viss grad av 'mysterium fascinosum' hos dessa båda kvinnor och förefinnes hos samtliga övriga ipp i den mån dessa upplever 'numinösa' element i gudsbilden.¹⁰⁾

8.1.2.2.4. 'Tremendum'-motivet

Vi har tidigare ovan sett hur ipp efterhand gjort upp med en, som de upplevt det, alltför snäv "moralisk" gudsbild. Det mera dynamiska draget Guds "vilja", som vuxit fram ur detta avståndstagande, har hos flertalet en föga 'numinös' karaktär. Den etiska dominanten i gudsbilden har så starkt kopplats till vad som är gott för människan i allmänhet alternativt för subjektet självt, att det gudomliga kravet tonats ner. Frukten för Guds "vrede" har övergått i frukten för ett liv utan mening och gudomlig "ledning".¹¹⁾

Hos undersökningens båda äldsta deltagare finner vi dock ett tydligt drag av 'tremendum'. I båda dessa fall har 'tremendum'-motivet ingått en förening med den etiska dominanten i gudsbilden, vad Otto kallar "Ethisierung der Gottesidee".¹²⁾ Detta är enligt Otto den vanligast förekommande "rationella" sammankopplingen med det 'numinösa' över huvud taget och i synnerhet med 'tremendum'-motivet.¹³⁾

Där, 'i mig finns intet gott'. Det säger Guds ord. Och det säger mej mitt eget hjärta, min erfarenhet. Genomfördärvad av synden, det egna jaget. Inte heller min vilja är god, eller uppriktig ens i de bästa stunder. Det kommer så lätt felaktiga motiv, biavsikter även i bönen. Vem kan bestå inför Gud som är helig, rättfärdig, rättvis, som ser och vet allt. (KC:UIII,6)

Guds helighet, på ett sätt är det något obeskrivligt. Det är någonting motsatt min ohelighet. Genom motsatser kan man ju förstå en del saker. Och ibland så kan man säga det att det har... ja, inte ibland utan nästan alltid, så fröjdar det mig just detta. Jag har inte varit rädd för Guds helighet. Det tror jag inte jag kan säga. Jag har känt mig dömd, men har varit på samma gång så glad över att det finns en Helig, som inte är underkastad den begränsning och den ohelighet som jag själv och andra. Utan Gud är helig. Jesus segrade och det är en gjädje för mig att uppleva det. Och sen då, detta innebär också Guds nåd att Han stryker ut ... (MD:MI,17)

4) MB:MII,9; KB:MII,13; UII,14;
KA:MII,5; KD:MI,17.

5) Otto, R., 1963, 47.

6) Denna "värme" alternativt "glädje" beskrivs av flera ipp som en "ström" eller en "underström", vilken individen förnimmar inom sig och tolkar som en Guds beröring.

MC:MII,4; KD:MII,7.
KA:MII,4;

7) Se ovan s. 188f.

Den etiska dominanten uttrycks av dessa personer med "helig" och "rättfärdig". KC använder i annat sammanhang även det laddade uttrycket "Guds vrede".¹⁴⁾ 'Tremendum'-motivet kommer hos KC tydligt till uttryck i hennes självuppfattning. Det leder därvid till en uttalad 'kreaturlighetskänsla' och, förbunden med denna, till en djup förnimmelse av att vara en "syndare" inför den "rättfärdige". 'Tremendum'-motivet ger således åt de etiska värderingarna dess religiösa dimension. Det etiska kravet är inte knutet enbart till vissa beteenden, utan drabbar hennes person som helhet. Att det just hos KC framträder både drag av 'tremendum' och 'fascinans' i påfallande grad, styrker Ottos teori om att det inte föreligger ett motsatsförhållande mellan de två motiven utan snarare ett komplementärt förhållande, en "Kontrast-Harmonie".

Också hos MD har 'tremendum'-motivet ingått förening med den etiska dominanten i gudsbilden. Han tillägger att "Guds helighet är något obeskrivligt", och säger därmed att Guds "helighet" rymmer något mer än etiska och kognitiva begrepp. I likhet med KC ställer han också sin egen "ohelighet" i motsats till Guds "helighet". Det finns en dubbel reaktion hos MD inför Guds "helighet". Å ena sidan har han känt sig dömd, d.v.s. han har upplevt det motsatsförhållande han omnämner, å andra sidan har han inte varit "rädd" för denna "helighet" utan uttrycker snarare glädje över denna dominant. Återigen står vi således inför den dubbla aspekten hos "det heliga".

Inför Guds "helighet" reagerar både KC och MD med att uttrycka sitt behov av "nåd"¹⁵⁾, vilken erhålles genom "försoningen". "Jesus segrade /--/ detta innebär också Guds nåd att Han stryker ut". "Nåd" såsom uttryck för en 'numinös' upplevelse innefattar inte enbart ett religiöst-juridiskt friande från skuld, utan även att människan får delaktighet i Guds eget "värde" och befrias från sitt eget "ovärde" (der 'numinose Unwert').¹⁶⁾ Människan blir därmed till viss grad själv 'numinös'.

8) Jmf. MB:MI,5,10;

MD:MI,6;

KA:MI,4.

9) Otto,R.,1963,173ff.

10) En möjlig tolkning av 'fascinosum'-momentets relativa dominans i gudsbilden kan vara en väl utvecklad föreställning om en "ond andemakt, djävulen". Genom denna föreställning har moment av 'tremendum'-karaktär kunnat identifieras såsom 'numinösa' utan förbindelse med gudsbilden. Jmf. MA:MII,5 samt ovan s.194.

11) Jmf. Tillich,P.,1977,50-55; Frankl,V.,1970,91-106.

12) Otto,R.,1963,136.

13) Ibid.,5ff.,14-22.

14) KC:UIII,4.

Med detta perspektiv får "försoningen" ständig aktualitet för KC och MD.¹⁷⁾ "Nåden" behövs inte endast vid inträdet i "den försonades" relation till Gud eller för korrigerings av vissa felsteg som skadat denna relation. Den utgör själva livsnerven i individens religiösa liv. KC skriver: "Efter alla år som kristen, upplever jag i stället ännu mer att jag behöver Guds nåd" (KC:UIII,6).¹⁸⁾

Vi har funnit att hos en del ipp vissa dominanter har erhållit en specifik tyngd genom förbindelsen med 'numinösa' upplevelser. Generellt synes dessa upplevelser ha en viss förmåga att ge gudsbilden karaktär av "verklighet" och "närhet" för subjekten, vilket omedelbart återverkar på deras upplevelse av gudsförhållandet.

Hos MA, och i viss mån även hos KB, har gudsbilden erhållit 'numinösa' drag enbart av 'fascinosum'-karaktär. Detta får sitt genomslag i deras betoning av Guds "kärlek", vilken hos dem båda rentav kan registreras såsom en "inre" förnimmelse. Hos MD och KC kan dessutom spåras ett tydligt inslag av 'tremendum'-karaktär, vilket hos dessa skapat en påfallande spänning mellan å ena sidan Guds "kärlek" och å andra sidan Guds "krav" i deras gudsbild.

15) Jmf. Otto, R., 1963, 43, 49.

16) Ibid., 69f.

17) MD:MI, 17; MII, 5;

KC:MI, 7, 9, 29.

Se även KA:Ua, 2; MII, 6.

18) Som jämförande exempel på ett fall där Guds "etiska krav" saknar 'numinös' halt skall vi även citera MB: "På något sätt är denna bön (bön nr.6 se bil.5b) lite främmande. Har man en gång gått in under Guds nåd uppenbarad i Jesus Kristus så är detta fullständigt (fullkomligt)./--/ Skall jag som kristen alltid gå med ett slags hot över mig? Så kan jag inte tolka Bibelns budskap. Är jag barn så är jag det."(MB:UIII,6)

8.2. HUVUDVARIABEL II: GUDSFÖRHÅLLET

Gudsbilden och gudsrelationen är intimt förbundna med varandra. Individens internaliserade gudsbild utgör på en och samma gång en kognitiv struktur och en dynamisk faktor, vilka är verksamma i sökandet efter gudsgemenskap och anpassning till Guds "vilja". Gudsbilden utgör således en central faktor i individens 'psykologiska fält'¹⁾ under bön. På samma gång är subjektet självt, eller rättare, den "bild" subjektet har av sig själv, en central faktor i detta fält. Subjektets 'position' i relation till Gud bestäms i hög grad av hur subjektet uppfattar denne Gud.

Enligt Sundéns terminologi innebär detta att vi i bönen har förutsättningar för en dual rollsituation, där relationens art är intimt förbunden med gudsrollens innehåll. Rollteorin fokuserar samtidigt både gudsbilden (gudsrollen) och subjektets upplevelse av sin egen roll, då dessa enligt teorin förutsätter varandra. Bönen är per definition en dual relation - ett umgänge med en personligt uppfattad Gud. Vår uppgift är dock inte att påvisa detta uppenbara förhållande utan fastmer att med teoriernas hjälp söka tolka och visa hur denna duala situation är strukturerad.

8.2.1. Traditionsmönster kring gudsförhållandet

Inom traditionens såväl makro- som mikronivå finner vi att individens förhållande till Gud uppfattas som en relation på tre olika "nivåer". Relationen kan uttryckas som individens status i förhållandet till Gud, och denna sammanhänger med den teologi som traditionen förmedlat.

Den första nivån kallar vi "absolut status". På denna nivå är gudsrelationen helt bestämd av huruvida individen mottagit tron på "försoningen" eller inte. Individen ställs inför ett antingen - eller. Antingen är han "rättfärdiggjord", ett "Guds barn", "frälst" etc. eller så är han det inte.²⁾ Relationen är på denna nivå tämligen statiskt uppfattad. Traditionen på både makro- och mikronivå betonar denna sida av gudsrelationen och framhåller då betydelsen av att dels komma in i den "rätta" relationen, dels att söka förbli i densamma. Den enskilde individen kan ibland vara i tvivel om huruvida han står i en "rätt" relation. Det är vanligt att förkunnelsen framhåller möjligheten och önskvärdheten av "visshet" på denna punkt.³⁾

1) Det 'psykologiska fältet' representerar, enligt Lewin, både kognitiva och dynamiska faktorer. Lewin använder termerna 'life space', 'life region', 'social field' och 'psychological field' omväxlande på ett inte fullt systematiskt sätt. Jmf. Deutsch, M., 1968, 423. Vår an-

Den andra nivån benämner vi "relativ status" på grund av att gudsrelationen i detta sammanhang alltid uppfattas såsom ett mer eller mindre "nära" förhållande till Gud. Detta uttrycktes ofta såsom direkt relaterat till graden av "överlåtelse" åt Gud eller till graden av "helgelse". "Hegel-sens" positiva sida betraktas allmänt inom traditionens ram som graden av beredskap att vara andra människor till tjänst samt som graden av beredskap att aktualisera "Guds roll" som ett religiöst referenssystem. Då förkunnelsen eller undervisningen behandlar denna nivå i gudsrelationen är det inte "visshet" utan betydelsen av beredskap som framhålles.⁴⁾

Den tredje nivån, av oss kallad "momentan status", innefattar subjektets momentana "inre" förnimmelse av sin gudsrelation. Denna kan, som beteckningen antyder, skifta från stund till stund, men har inte desto mindre stor betydelse för subjektet självt och dennes tolkning av sitt gudsförhållande. Denna "inre" förnimmelse beskrivs ofta som en erfarenhet av Guds "närhet", "Guds beröring" eller som ett påtagligt Guds "handlande" med subjektet. Denna typ av erfarenhet anses i traditionen relaterad till bl.a. subjektets egen förmåga att "öppna sig" för Gud.⁵⁾

De tre nivåerna tänkes förhålla sig till varandra så att den första är grundläggande och utgör förutsättning för de övriga. Den andra tänkes likaså som en förutsättning för den tredje, genom att ett "nära" gudsförhållande ökar möjligheterna för en direkt "inre" förnimmelse av Gud.

Vad som här schematiskt sagts om gudsrelationens nivåer gäller generellt uppfattningen hos samfundets förkunnare, övriga traditionsförmedlare och den grupp som vår undersökning omfattar. Skillnader finns dock i betoningen av de olika nivåerna. Förkunnelsen lägger relativt stor vikt vid den första och den andra nivån, medan den tredje ofta tonas ned med hänvisning till att man bör lita till "Ordet" istället för till sina "känslor".⁶⁾ Pilotstudiens rapporter visar dock hur alla tre nivåerna är aktuella i bönen.

Jag brukar bedja därför att "jag kan ej möta min dag utan att få tala med Jesus och bedja om förlåtelse och ett nytt möte och kraft för dagen som börjat." (P 24. Kvinna över 65 år)

När jag närmar mig Gud i bön brukar jag "tacka och prisa Honom att jag får vara hans barn av bara nåd".

Jag brukar bedja därför att "jag har behov av att få tala med Far både i glädje och sorg." (P 53. Man 46-65 år)⁷⁾

vändning av begreppet 'psykologiskt fält' svarar mot Lewins 'life space', vilket i Lewins begreppsapparat är mest frekvent.

2) Jmf. Nordlander, A., 1980, 9f. Nordlander hävdar att luthersk teologi i hög grad är baserad på denna "nivå".

3) Se t.ex. Samuelsson, R., 1956, 33; Svensson, S., 1962, 91f.; Wern, P., 1976, 10ff.

Kvinnans bön om "förlåtelse" berör hennes "absoluta status" då den syftar till att säkerställa hennes ställning som "försonad", en "rätt" ställning i gudsförhållandet. Samtidigt ber hon om "ett nytt möte" samt om "kraft", vilket syftar till en momentan förnimmelse av Guds "närvaro" respektive till en ökad beredskap och förmåga att leva på ett sätt som i så hög grad som möjligt svarar mot Guds "vilja".

Mannen inleder också sitt svar med referens till sin "absoluta status" och går därefter över till en nivå som är beroende av hans dagliga och växlande situationer. Sin "absoluta status" uttrycker han med orden: "vara Hans barn". Denna relation upprätthålls genom tron på "försoningen", vilken uppfattas som en tämligen konstant faktor.

När jag närmar mig Gud i bön brukar jag "glömma allt annat och bara känna Hans närvaro".

När vi är samlade i våra bönegrupper då kan jag känna att Han är med oss."/--/" Det kan hända någon gång på ett möte att jag känner som att det inte angår mig ett dugg. Allting, bön och predikan går mig förbi. Då blir jag mycket ledsen för det är ju mig det är fel på. Men det ändrar sig snart. (P 21. Kvinna över 65 år)

Den tredje nivån, vilken subjektet ofta har den starkaste upplevelsen av, visar sig spela en stor roll i det enskilda fallet, trots att gudsrelationen kanske varit etablerad och väl internaliserad sedan många år. Kvinnan lägger speciell vikt vid förnimmelsen av Guds "närvaro", vilken sannolikt tolkas som en bekräftelse på att hon befinner sig i en "rätt" gudsrelation och lever relativt "nära" Gud. Då denna förnimmelse uteblir känner hon sig bekymrad, men hon har ändå tillräckligt stark "visshet" om sin status för att kunna hänföra interferensen till enbart den "momentana" nivån. Orsaken härleder hon ur en tillfällig oförmåga hos sig själv att registrera Guds "närvaro".

Gudsrelationens tre nivåer kan i enlighet med Lewins fältteori representeras av tre 'regioner' i den troendes 'psykologiska fält'.⁸⁾

4) Se t.ex. Samuelsson,R.,1956,29f.; Svensson,S.,1962,98f.; Wikström,S.,1961,64ff. Jmf. P 70: "Det beror på mitt förhållande till Honom (Gud;vår arm.), hur nära jag är Honom. I svåra tider av mitt liv blir Han mer påtaglig, därför då blir jag mer beroende av Honom."

5) P 3,37,62,64,72,75.

6) Se not 3 ovan. Traditionen framhåller betydelsen av att läsa och lyssna till Bibelns ord som den primära vägen till gudsrelationens utveckling på alla "nivåer".

7) Så är också förhållandet hos t.ex. P 12,14,26,27,44,50,59.

8) Föreställningar om olika "nivåer" i gudsrelationen förekommer bl.a. inom religionshistorien. De tre "fält" vi redovisat kan i viss mån sägas korrespondera med t.ex. strukturen hos templet i Jerusalem. M. Eliade kallar detta "en jordisk efterbildning av en överjordisk modell." Eliade,M.,1968,40ff.

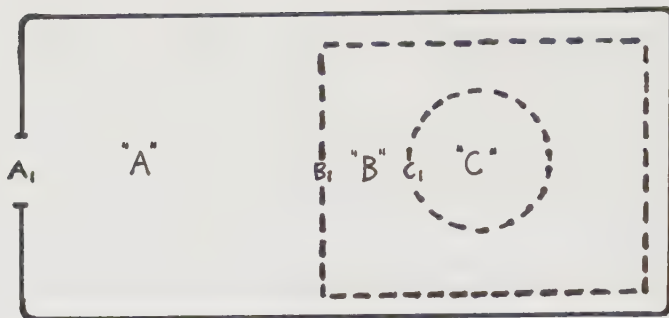


Bild 1.

Gudsrelationens nivåer utgör tre 'regioner' i det 'psykologiska fältet'. "A" representerar individens "absoluta status" medan "B" och "C" representerar "relativ" respektive "momentan status". "A₁", "B₁" och "C₁" representerar individens 'path' till respektive 'region'.

Då individen nått region "A" betraktar han sig som kristen. Han är starkt medveten om den 'barriär' han har passerat och som nu skiljer honom från regionen "syndare". Mannens (P 53) tacksägelse bör ses som en markering av och aktualisering av den 'barriär' han en gång passerat. Kvinnans (P 24) bön bör tolkas som en åtgärd för att försäkra sig om fortsatt hemmahörighet i regionen "A". För båda har region "A" starkt positiv 'valens', liksom regionen utanför har starkt negativ sådan.⁹⁾

Traditionen lär dock att det inte är tillräckligt att nå region "A". Individen ställs efterhand inför förväntningar att uppvisa ett beteende som kan identifieras som kristet enligt traditionens normer och värderingar. Då dessa normer och värderingar internaliseras får även region "B" positiv 'valens'. Individen tenderar att söka en sådan gudsrelation att han kan vara andra människor till tjänst och därigenom stå i Guds "tjänst"¹⁰⁾ och samtidigt mera påtagligt erfara sin "nära" gudsrelation.

Jag brukar bedja därför att "jag vet att det är oerhört viktigt med 'samtal med Gud'. I bönen får jag kraft, frid och ledning. Det är också en fantastisk förmån att få be för andra."
(P 72. Kvinna under 30 år)

Bönebeteendet är för denna kvinna en återkommande 'lokomotion' djupare in i region "B" alternativt en återkommande åtgärd för att förbli inom denna region. "Kraft" och "ledning" hänförs till kvinnans upplevelse av att stå i tjänst. "Frid" hänförs till region "C". Beteendet att be för andra har den dubbla funktionen att det i sig innefattar en 'lokomotion' i riktning mot

9) Detta gäller t.ex. även P 13,26,53.

10) Framkommer även tydligt hos P 14,46,50,54.

region "B", samtidigt som beteendet uppfattas som en betydelsefull tjänst åt Gud och människor, således även en följd av och en bekräftelse på att subjektet verkligen befinner sig i region "B". Eftersom region "B" uppfattas som en "relativ" status inför Gud är 'gränsen' mellan region "A" och "B" föga distinkt. I anslutning till denna gränslinje finns en "gråzon" som kan ge upphov till viss självöverskattning alternativt självunderskattning beträffande den egna "helgelsen".

'Lokomotion' till region "C", personens momentana förnimmelse av Gud, uppfattas till stor del ligga utanför individens egen kontroll. Det är vanligt att man uttrycker en spontan längtan efter och ett behov av direkt förnimmelse av Gud.¹¹⁾ Ibland inträffar 'lokomotion' till region "C" som en direkt fortsättning och fördjupning av inträdet i region "B". Ett antal personer berättar att inträdet i region "C" inträffat då man upplevt sig på ett särskilt sätt "hjälplös" eller "i nöd"¹²⁾ (Se Kap.6 tabell 9). Andra har upplevt olika kultmoment som en hjälp att uppnå region "C". Inträdet i region "C", oavsett om detta upplevs som en följd av eget sökande därefter eller inträffar spontant, tolkas av individerna som bekräftelse på att dessa då befinner sig även inom regionerna "A" och "B".

För att belysa traditionens mikroperspektiv vänder vi oss åter till våra ipp:s utsagor. Samtliga ipp har tydliga minnesbilder av hur människans 'absoluta status' inför Gud varit föremål för samtal, förkunnelse, förmaning och bön. Pastorn och övriga ledare i församlingen aktualiserade ofta individens behov av att "bli frälst", "lämna sig åt Gud", att stå i ett "rätt" gudsförhållande etc.¹³⁾ Denna strävan stöddes i regel aktivt av ipp:s primärgrupp i den mån dessa människor var aktiva medlemmar i församlingen. Den duala rollsituationen framställdes ofta, liksom resultatet i pilotstudien visar, såsom en barn - fader relation. Uttrycket "Guds barn" har ofta funktionen av *terminus teknikus* för en "rätt" status inför Gud.¹⁴⁾

Jag ville vara en kristen hela tiden. Jag kan inte erinra mig att jag någon gång har stött det ifrån mig. Men det är ganska kusligt, tycker jag, att ingen sa det till mig någon gång att jag var Guds barn. (MA:MI,4)

Att vara ett "Guds barn" är för MA och hans mikrotradition synonymt med att vara en kristen. Det visar sig dock att "vissheten" om denna status infin- ner sig först i de övre tonåren för MA.¹⁵⁾

11) Se citatet av P 21 ovan. Detta framgår även tydligt hos P 50.

12) Se P 70 i not 4 ovan. Här kan även anföras P 1,3,4,6,14,23,24,25,34,49,53,55,57,69.

13) MD skriver: "Man 'lämnade sig åt Gud' som det så fint hette. Väckelsen var en tid rentav allmänt samtalsämne, åtminstone i kretsar jag berördes av. Jag kom att lyssna till samtal

Omgivningens önskan och strävan att hjälpa en människa att uppnå ställning som "Guds barn" uttryckes ofta i förbön för denna människa. Den person, som blir föremål för sådan förbön och dessutom blir varse detta förhållande konfronteras med ett dubbelt rollmönster. Dels ser han rollen "bedjare" med det system av attribut denna roll för med sig, dels tilldelas han själv rollen "syndare" eller "den som är på fel väg", en roll som ofta förmår skapa en påfallande spänning hos den som vuxit upp inom Svenska Alliansmissionens tradition.¹⁶⁾

Då ipp betraktat uttrycken för gudsrelationen hos människorna i sin omgivning, har de iakttagit och varit i stånd att redovisa vissa sådana uttryck. När en människa "kommit till tro" har denne ofta uppmanats att verbalt uttrycka sin förändrade status genom s.k. offentligt vittnesbörd.¹⁷⁾ Detta har haft den dubbla funktionen av att dels markera betydelsen av detta tagna steg för dem som lyssnade, dels att hos subjektet självt stadfästa den nyvunna kristna identiteten, den nyvunna gudsrelationen. Individens "absoluta status" blir märkbar för omgivningen främst genom verbal förmedling.

Huruvida gudsrelationen kan iakttagas utöver verbal förmedling sammanhänger med i vilken grad traditionsförmedlarna uppfattats som "nära" Gud och i Guds "tjänst". Ipp redovisar tre typer av iakttagelser beträffande upplevelsen av omgivningens "relativa status".

(1) Graden av gudstillit i kritiska situationer har registrerats av flera personer.

Men pappa hade sin tillit till Gud. Det blev bara så att 'är det någonting så ska vi be till Gud'. (KC:MI,3)

Hon är en av de mest gudfruktiga människor jag känt, tror jag. Hon var dessutom en av mina bästa vänner./---/ Så det är nog en av dom personer som har betytt hemskt mycket ifrån min barndom./---/ Och hennes enkla självklara tro på att Gud ser nog till att allt blir bra. (KB:MI,1f.)

om andliga ting mellan vuxna människor, och naturligtvis inverkade detta på mig. Intryck fick jag också av att man senare fick höra, att den eller den 'blivit avfälling'. Samtidigt som det kom en att undra, medverkade det till att göra mig medveten om hur viktigt det är att ha klar kurs i livet." MD:UI,2. Se även

MA:MI,4;	KA:MI,3;
MB:MI,2;	KB:MI,5f.;
MC:MI,3;	KC:MI,6ff.;
MD:MI,5;	KD:MI,7f.

14) KA hänvisar här till Joh.1:12, ett bibelrum, som ofta citerats inom SAM för att klargöra hur individen blir en kristen. Jmf, citatet av P 53 ovan.

15) Se Kap.7.1. Detta gäller även flertalet övriga ipp.

16) KA säger: "Ja, jag hörde min mor be mycket. Det var för familjen, för sina barn, särskilt

KC refererar till ett tillfälle då ett syskon var mycket sjukt. Faderns gudstillit i denna situation gjorde ett starkt intryck på KC, inte minst då hon som vuxen tänker tillbaka på denna och liknande situationer. KB berättar om sin faster, vars "självklara tro" av KB uppfattades som djupt förankrad och integrerad i hennes liv. Hon var dessutom en person, för vilken KB ägde ett stort förtroende och en nära relation.

(2) Människor har uppfattats som Guds "tjänare", vilka "letts" av Gud.

Men det var väl mest detta hur Herren använder, kunde använda människor till att hjälpa den som var så ung. Det tyckte jag grep mig. Det funderade jag på. (KC:MI,5)

(Om en gammal man i församlingen) ... hans sätt att vara har jag haft stor respekt för. Han är mycket en förebild för mig på sätt och vis. Han är tystlåten, märks inte. Han är i ständig kontakt med Gud och leds på rätt ställe hela tiden. Det finns ett ställe i Bibeln om att gå i förutberedda gärningar - jag har sett det så tydligt i hans liv och jag har själv fått vara med om att uppleva något i den vägen. (MA:MI,10)

(Om samme man) ... berättade för mig hur livet kunde bli när man blir gammal. Att Gud behöver en även när man blivit gammal. (MA:MI,8)

KC:s ord "Herren använder" och MA:s ord "Gud behöver" pekar på en för ipp viktig iakttagen sida i gudsförhållandet. De angivna uttryckssätten kastar ljus över hur dessa människor uppfattades stå i Guds "tjänst". Vissa kristna, som hade "överlåtit"¹⁸⁾ sina liv åt Gud och lärt sig att lyssna efter Guds "vilja", uppfattades på ett särskilt sätt användbara för Gud. MA uttrycker detta genom citatet "gå i förutberedda gärningar".

(3) Några ipp säger sig ha registrerat något obestämbar, men vilket ändå fångade deras uppmärksamhet, speciellt hos sådana troende som uppfattades särskilt "nära" Gud i sitt gudsförhållande. MD säger att "det var nån utstrålning från dem på något sätt" samt att han förnam att NN "hade med Gud att göra"¹⁹⁾(Se ovan kap.7.4.). Gudsförhållandet kommer här till uttryck på annat sätt än genom blott ord eller handling, genom något "mer" än ord och handling. Dessa människor förmedlade ett 'numinöst' element.

Samtliga dessa iakttagelser har av ipp tolkats som utflöden ur personernas "nära" gudsförhållande och, vilket är viktigt att notera, ur deras aktiva böneliv. Bönen har uppfattats av ipp både som en förutsättning för en "nära" gudsrelation och som en följd av densamma.²⁰⁾ Se t.ex. följande utdrag:

då när de var ute på kvällarna och så, så vet jag att jag hörde henne". KA:MI,2. Jmf. Holmberth, N.G., 1980, 67ff.

17) MD:MI,9.

På morron var de uppe tidigt både mor och far. Han skulle börja klockan sju. Och en tid började han tidigare än så. Jag brukade ju plira genom sångspjälorna och minns att pappa gick aldrig till arbetet utan att ha druckit sitt kaffe eller ätit sin välling och så böjt sina knän och bätt till Gud innan han gick. Och jag minns när jag blivit lite större och kunnat tänka mer och begripit lite mer vad det innebar att gå så tidigt: 'tänk att han inte bara knäpper sina händer och ber några ord. Nähä, han skulle ner på sina knän och be innan han gick'. Och sen gick han lugn och trygg och glad. (KC:MI,2f.)

För KC stod det klart att bönen var en starkt bidragande faktor till faderns trygghet och glädje. Samtidigt sågs bönen som en följd av den "nära" gudsrelation i vilken fadern ständigt levde. Det är tydligt att detta bönebeteende, i synnerhet som det av barnet förbands med gudstillit, med 'numinösa' element eller tjänande, erbjöd en religiös roll, med vilken barnet också efterhand alltmer kunde identifiera sig. De iakttagbara mönstren och tecknen på ett "nära" gudsförhållande, vilka ipp har iakttagit, sammanfaller således i hög grad med just de element, vilka enligt Sundén är kännetecknande för 'total traditionsförmedling'.²¹⁾

Genom ipp:s utsagor är det emellertid svårare att erhålla explicit information om hur "momentan status" hos de närstående individerna i mikrotraditionen uppfattades. Detta sammanhänger dock främst med att det för ipp:s del är komplicerat att uttala sig om andra människors subjektiva upplevelser och erfarenheter. Personerna i omgivningen har sannolikt berättat om, eller på annat sätt gett uttryck för, hur de upplevt sitt gudsförhållande vid olika tillfällen, men vårt material tillåter inte någon mera ingående tolkning av denna "inre" sida i omgivningens gudsförhållande.

8.2.2. Inlärt och upplevt gudsförhållande hos ipp

Det 'psykologiska fält' med regionerna "A", "B" och "C", som ovan beskrivits och tillämpats, måste förutsättas vara relativt odifferentierat under ipp:s barndom för att efterhand anta en fastare struktur genom fördjupad traditionstillägnelse.¹⁾ Föreställningen om region "A" torde ha utvecklats före de övriga genom dess tydliga gränser och aktiva trädning. Däremot har det för merparten av ipp uppenbarligen dröjt till tonårstiden innan denna

18) Jmf. MB:MI,18.

19) MD:MI,2,4.

20) Denna dubbla aspekt på bönen förhållande till "helgelsen" återfinns även i traditionens makronivå. Se Samuelsson,R.,1956,31f.; Wikström,S.,1961,61.

21) Sundén,Hj.,1974a,101f.

1) Den psykologiska utvecklingsprocessen beskrivs av Lewin som en gradvis ökad differentier-

region fått personlig relevans med ett uttalat behov av 'lokomotion' till denna region.

Inställningen till och upplevelsen av region "A" skiljer sig i viss grad mellan de yngre och de äldre ipp. Hos de äldre har idag denna nivå i gudsförhållandet högre aktualitetsgrad än hos de yngre.

Det är väldigt viktigt att vara, som vi säger, under blodet när vi kommer i bön med våra böneämnen. Och inte räknar med någonting av egen förtjänst. Visserligen har vi barnarätt hos Gud och allt det där, men det är ändå det samma som jag kom på första gången: 'blott på Din förtjänst jag kommer och Din nåd begär'. (KC:MII,10)

KC säger vidare:

Men jag känner också ett behov av att bedja: håll min klädnad ren och vit uti Lammets blod. Den stora, vita skaran håller på att samlas därhemma, men en del av den är ännu på jorden. --Jag är ännu här--. Jesus bevara mej. (KC:UII,4)

Vi ser här hur KC:s gudsförhållande på "A"-nivån är utgångspunkt och föremål för hennes bön. Hon uppfattar denna nivå som grundläggande för och även som en aktiv del av gudsförhållandet på övriga nivåer. Därför är hon angelägen att alltid hålla "A"-nivån aktuell.²⁾ En bidragande faktor till detta förhållande är att hon ser regionen utanför "A"-regionen som ett hot. Hon ber om att bli bevarad.

De yngre ipp tenderar att betrakta region "A" såsom ett passerat stadium, varvid den har förpassats till det 'psykologiska fältets' periferi. Teologiskt och formellt utgör denna nivå fortfarande grunden för gudsförhållandet i sin helhet, men regionen har påfallande låg effekt på det dagliga bönebeteendet. Exempelvis skriver KB efter den förelagda bönen "Gud var mig nådig efter Din godhet", följande:

Med risk för att framstå som mindre ödmjuk måste jag bekänna att jag hade svårt med den här bönen. Visst har jag bett den, när jag känt skulden bränna, men då har jag upplevt vad försoning är och upplevt upprättelse och frigörelse. Och då ska det väl gälla. Har bördan lyfts av mina skuldror ska väl inte jag gå med böjd rygg och tungt sinne? Då ska väl jag lyfta ansiktet och i glädje gå vidare. (KB:UIII,6)

"Då" har KB upplevt vad "försoning" var. Det ligger i hennes förflutna. Den grundläggande uppgörelsen med Gud var central då, men gudsförhållandet bör, menar KB, idag inriktas på andra sidor i detta förhållande. Hennes uttryck "gå vidare" antyder t.o.m. inställningen att en stark inriktning mot region "A" kan motverka en vidare fördjupning av gudsförhållandet.

ing av det 'psykiska fältets' struktur. Lewin,K.,1951,69ff.,239f.

2) Se ovan s. 199f.

Bakom olikheterna inom den första gruppen, främst företrädd av KC,KA och MD, respektive inom den andra gruppen, främst företrädd av MA,MB och KB, kan ett par faktorer skönjas. En tolkning är att den första gruppen ser "frälsningen" och "barnskapet" hos Gud som något relativt osäkert, som kan upphöra och därför måste bevakas. Varje kristen kan bli en "avfälling", ingen går helt säker.³⁾ En annan tolkning, som dock inte utesluter den första, är att den andra gruppen uppfattar betoningen av människans "absoluta status" som alltför kategorisk. Människorna blir i detta perspektiv upplade i två skarpt markerade grupper - de som är innanför respektive utanför.⁴⁾ Varningen för att "avfalla" och uppdelningen av människor i två kategorier kan båda spåras i samfundets undervisning och i ipp:s mikromiljö.⁵⁾ Den andra gruppens inställning kan tolkas som en form av avståndstagande från traditionens, i deras ögon, alltför snäva synsätt.

Till följd av ungdomstidens markant etiska gudsbild erhöll även den framväxande regionen "B" karaktär av krav på subjektet. Ett "nära" gudsförhållande uppfattades som en given förmåga hos individen att motsvara gudomens förväntningar. Uttryckt med traditionens terminologi ägde individen då en "lagisk" syn på sitt gudsförhållande. Genom en ännu svag differentiering av gudsförhållandets "nivåer" drabbade denna "lagiska" syn ofta både "B"- och "A"-regionen med vacklande "frälsningsvisshet" som följd.⁶⁾ "B"-regionens innehåll har därefter hos samtliga ipp genomgått förändring i samband med gudsbildens utveckling och har därmed även erhållit en för subjektet tydligare struktur. Hos flertalet har region "B" ändrat karaktär från "krav" till "erbjudande" från gudomens sida. Omställningen sammanhänger med en efterhand alltmer förändrad och fördjupad syn på traditionens innehåll⁷⁾ och, hos vissa ipp, med ett avståndstagande från vissa element i traditionen.

Struktureringen och avgränsningen av region "C" har för ipp varit förknippad med viss osäkerhet och en lång utvecklingsprocess. Uppfattningen om och upplevelsen av region "C" har i hög grad varit beroende ej endast av traditionens innehåll utan även av individens egen emotionella och intellektuella utvecklingsgrad. Långt upp i vuxen ålder förekommer hos ipp för-

3) Se Kap.8.2. not 13.

4) Jmf. å ena sidan KC:MI,5 och å andra sidan MC:MI,9. En skarp markering av gränslinjen mellan de individer som står "innanför" respektive "utanför" en kristen gudsrelation ökar risken för vad socialpsykologin ibland kallar "marginal position" och förstärks av omgivningens definitioner av dessa individer. Se Holmberth,N.G.,1980,17f.,169.

5) Hedegård,D.,1947,93ff.; Wikström,S.,1962,44f.; Samuelsson,R.,1972,55-59.

6) Se den stegvisa ökningen av "visshet" beträffande ipp:s gudsrelation i kap.7.

ändringar i upplevelsen och i tolkningen av upplevelsen vad beträffar den "momentana" gudsrelationen. Denna relativt långa struktureringsprocess utgör också huvudskälet till vårt val av ipp över 30 års ålder.

8.2.2.1. Den affektiva antropomorfismens följder i bönen

För F. Heiler såväl som för P. Vogel – även om deras forskningar gäller olika utvecklingspsykologiska perioder – utgör antropomorfa gudsföreställningar en nödvändig förutsättning för bön. Heilers utgångspunkt är att bönen är en återspeglning av de sociala relationer individen mött. Gud uppfattas som "vilja" och "personlighet" i analogi med människans profana erfarenheter, och denna uppfattning bestämmer sedan umgänget med gudomen. Vogels teori om bönens genes ur den affektiva bindningen till modern via en religiös "grundkänsla" till självständig "gudsreligion" ligger också mycket nära det Åkerberg, Sundén m.fl. kallat affektiv antropomorfism.⁸⁾

Det mycket frekventa bruket av analogier till det sociala livet i ipp:s beskrivningar av sina gudsförhållanden tycks bekräfta att gudsrelationen oftast är en "förlängning" eller en "projektion" av allmänmänskliga föreställningar eller önskningar. Bakom detta språkbruk finner vi emellertid att föreställningarna om och upplevelserna av gudsrelationen står i ett varierande beroendeförhållande till dessa sociala förebilder hos olika ipp. Ett sådant beroende är tydligast hos MB,KA och KB. Den affektiva antropomorfismen blir skönjbar i samband med de polära upplevelserna av gudsrelationen vid upplevelsen av Guds "närvaro" respektive "frånvaro".⁹⁾ Då Gud uppleves som "nära", struktureras denna upplevelse ofta med hjälp av inlärd sociala förebilder. Då individen anfäktas av bristande gudskontakt, framträder bristen på religiös autonomi genom att individen i det läget gärna misströstar eller flyr till mänskliga förebilder för att erhålla hjälp.

7) Se MA:MI,6;
MB:MI,15;
MC:MI,7.

8) Både F. Heiler och P. Vogel saknar i sina undersökningar underlag för att gå utöver antropomorfa alternativt affektivt antropomorfa föreställningar. Vogel lämnar dock dörren öppen mot en omvandling av gudsbild och gudsförhållande i en fjärde utvecklingsfas, vilken tänkes ske via ett ifrågasättande av barnårens gudsbild och gudsförhållande. Vogel,P.,1936, 458.

9) Jmf. W. James' principiella ställningstagande: "...en sådan egenskap (den religiösa erfarenhetens mest karakteristiska verkningssätt; vår anm.) är naturligtvis mest framträdande och lättast märkbar i de religiösa erfarenheter som är mest ensidiga, överdrivna och intensiva." James,W.,1974,39.

Ordet Fader har för mig en mycket positiv klang.
Jag tror att det delvis kan bero på att min far var en så fin människa, varm, kärleksfull och så fantastiskt osjälvisk./----/
Den Gud jag tror på skrämmer mig inte. Han utövar en otrolig dragningskraft på mig just genom sin kärlek. (KB:UIII,1)

KB känner själv igen sin egen fars bästa egenskaper i sin gudsbild och ser t.o.m. häri ett orsakssammanhang. Gudsbilden "beror" på fadersbilden, d.v.s. står i ett varaktigt beroendeförhållande till denna. Hon går vidare och belyser därefter den affektivt antropomorfa bindningens betydelse för hennes gudsrelation. Genom dessa egenskaper erhåller Gud en "otrolig dragningskraft" på KB. Gudsrelationen får således en väsentlig del av sin motiverande kraft ur fadersbilden. Detta intryck förstärkes såsom framgår av följande:

Det har inte förändrats mycket. Jag känner ungefär samma tillit, samma trygghet då jag närmar mig Gud eftersom den bön jag utövade som barn var en inre dialog, så att säga, så var den väldigt barnslig och enkel. Och eftersom jag levt med det hela mitt liv. Det har jag kvar. Möjligen att jag kan känna att jag vågar tala med Gud om mer vardagliga saker. Att jag kanske inte tyckte, när jag var barn, att man skulle besvära Gud med läxor och sånt där (skratt), alltför vardagligt, utan att det skulle röra viktiga saker. Så känner jag nog nu. Att jag vågar tala med Gud ... ja, om vardagssaker. Annars har nog inte någonting förändrats. Utan jag känner liksom samma tillit och förtröstan och trygghet. (KB:MI,11)

KB:s personlighet har genomgått en lång utvecklingsprocess och likväl uppvisar gudsrelationens "grundkänsla"¹⁰⁾ samma karakteristika idag som då hon var i 6-8 års ålder. Denna gudsupplevelses kärna har förblivit intakt genom alla senare teologiska och livsåskådningsmässiga avståndstaganden och tillskott. Uttalandet visar t.o.m. på en viss idealisering av gudsförhållandets "barnslighet" och "enkelhet".

Då KB möter företeelser som inte låter sig tolkas i ljuset av detta sedan barndomen internaliserade mönster, upplever hon ett påtagligt hot. Gud känns långt borta och hon angräps av tvivel.

Men ofta har jag känt som i bönen här, att Gud är långt borta, att Han inte griper in som jag önskade, att Han döljer sitt ansikte. Då grips jag av vanmakt och nästan ångest. T.o.m. har jag tänkt: 'har jag levt på en bluff, finns Han inte och jag som li-tat så på Honom'. Sådana tankar är svåra. Men kanske nyttiga. (KB:UIII,4)

Med tanke på en väninnas lidande skriver hon vidare:

Själv kände jag mig lite upprorisk mot Gud. 'Gud vad menar Du?'
Ungefär så kände jag det. Och Gud kändes så långt borta.
(KB:UII,19)

10) Termen är använd i enlighet med Vogel. Denna "grundkänsla" är enligt Vogel den emotionel-

KB kunde inte förstå Guds handlande, då detta inte stämde med hennes affektivt antropomorfa gudsbild. Signifikativt är att denna oförmåga att förstå Guds handlande medförde upplevelsen av Guds frånvaro, Gud "kändes så långt borta". Guds "verklighetskaraktär" försvagades då "Han" inte kunde tolkas i inlärd sociala kategorier.

KB:s ord "vanmakt" och "ångest" speglar gudsförhållandets betydelse i hennes liv. Gudsförhållandet är en central angelägenhet för henne, och då detta hotas drabbar detta hot henne själv. Samtidigt avslöjar orden "som jag önskade" och "upprorisk" att gudsrelationen bundits till vissa föreställningar och värderingar hos subjektet självt.¹¹⁾ Hon berättar vidare om hur hennes gudsrelation påverkades då hon drabbats av en svår sorg för ganska många år sedan: "Min tro fick en bräcka som det tog tid att reparera."¹²⁾

Bönen har dock åter och åter visat förmåga att aktualisera för KB den kärleksfulle och omsorgsfulle guden. Den "enkla" och "barnsliga" bönen har visat sig vara ett vapen mot tvivlen och "Guds dolda ansikte". Då KB intagit en barnets hållning i bönen har Gud svarat med sin "faderliga" närvaro.¹³⁾ KB upprepar gång på gång hur trygghetskänslan är hennes mest typiska reaktion under dessa bönemoment. Utvecklingen av KB:s bön speglar den reträtt hon genomfört inför möjligheten till den affektiva antropomorfismens dissolvering. De ångestimpulser hon erfor då barndomens gudsbild ifrågasattes ledde hos henne tillfälligt till en avbruten krisgenes.

Reträtten har dock inte varit fullständig. Orden: "Såna tankar är svåra. Men kanske nyttiga", visar att KB inte anser sin gudsbild färdig. Hon vet att hennes egen föreställning och erfarenhet är begränsad av subjektiva faktorer. Hon ger också uttryck för en längtan genom orden: "Jag vill inte vara färdig, ha färdiga svar på allt. Jag vill leva, växa, utvecklas till mitt sista andetag."¹⁴⁾

KB tycks bekräfta, vilket även tidigare antytts, att den duala rolltolkningen "Fader - barn" särskilt lätt leder till en affektivt antropomorf upplevelse av gudsförhållandet. Därav följer inte att det med nödvändighet leder till ett sådant samband.¹⁵⁾ Då vi nu vänder oss till KA finner vi

la kärnan i gudsförhållandet, vilken är relativt opåverkad av kognitiva förändringar. Vogel, P., 1936, 443.

11) Bolley accentuerar "viljans" betydelse i individens hänvändelse till Gud. Hos Bolley utgör bönen i hög grad en produkt av "viljan" att nå bönesvar samt att aktualisera föreställningar om en hjälpsam Gud. Bolley, A., 1930, 105ff.

12) KB:UI, 4.

13) Bönen kan, enligt Sundén, utgöra ett medel att aktualisera ett latent religiöst referenssystem. Sundén, Hj., 1971, 119f., 163.

14) KB:UI, 7.

dock ytterligare ett exempel på hur "Fader - barn"-rollerna erbjuder ett referenssystem för gudsförhållandet.

Ja, bäst är det när Han är min far, som jag känner fullt förtroende för och som jag kan lämna av allt till. Kunna tacka Honom för allt jag fått. (KA:MII,9)

Gungstolen är en utmärkt plats, om man vill meditera. Eller bara sitta där och känna sig omsluten av Guds fadersomsorg. (KA:UII,2)

Som vi tidigare sett står KA:s gudsbild i visst beroendeförhållande till hennes upplevelser med fadern och i linje därmed kan hon karakterisera sitt gudsförhållande som "omsluten av Guds fadersomsorg". Hon använder dessutom gärna formen "far" för att markera hur bönen för henne in i ett "nära" förhållande till Gud. Då hon förnimmer Guds "närvaro" i bönen beskriver hon detta med orden "känna sig omsluten", ett uttryck som återkommer hos KA i olika varianter. Förnimmelsen ger åt subjektet både en förvissning om kontakt med Gud och förvissning om gudsförhållandets art, nämligen barnets vila i "Faderns famn". Denna förnimmelse är nära förbunden med upplevelsen av "glädje", "frid", "trygghet" etc.¹⁶⁾ KA definierar bön som "kontakt med Gud"¹⁷⁾ vilket ytterligare accentuerar själva upplevelsen av Guds "närvaro" i bönen.

Även KA:s förbön präglas av hennes egen upplevda gudsrelation:

Då brukar jag ha en bönestund och be för dom, familjen. Det tycker jag är min uppgift. Och det tycker jag är så fantastiskt, att dom får vara inneslutna i fadersomsorg hela dagen. För det litar jag på. (KA:MII,12f.)

De anhörigas förhållande till Gud uttrycks med samma ord: "inneslutna i fadersomsorg". KA uppfattar sin egen förbön som en handling som placerar de närstående i detta inneslutna tillstånd och hon upplever en påtaglig "viss-het" därvidlag. Hennes eget av affektiv antropomorfism präglade gudsförhållande erbjuder således både en motiverande kraft och ett tolkningsmönster åt hennes förbön, vilken för övrigt utgör en väsentlig del av hennes totala bönebeteende.

Även Guds "tystnad" tolkas i analogi med KA:s erfarenhet från barndomshemmet.

Ingenting är så fruktansvärt som när Gud är tyst, när man ingenting upplever vid bibelläsning eller i bönestunder. Jag tror att Gud använder tystnaden t.ex. för att få mig att lämna en självvald väg, att rädda mig från ett bönesvar, som skulle vara till fördärv. (KA:UIII,4)

15) Se t.ex. KC:MI,22. Vi har å andra sidan tidigare visat hur MB:s affektiva antropomorfism gestaltats inom ramen för rollsystemet "tjänare-Herre". Se ovan s.185f.

Trots en klart redovisad kampsituation synes KA ha lättare för att ut-
härda den uteblivna förnimmelsen av Guds "närvaro" än t.ex. KB. Hon har
försökt förstå orsaken till Guds "tystnad" och därmed lindrat hotet därav
genom att tänka sig Gud som uppfostraren, vilken med hänsyn till "barnets"
bästa håller tillbaka bönesvaret. KA:s tolkning är sannolikt en förlängning
av den gudsbild och den gudsrelation vi tecknat. Det förhållandet, att hon
under lång tid väntat på bönesvar angående en nära anhörigs hälsa, har för
KA skapat ett akut behov av förståelse för Guds "tystnad".¹⁸⁾

För MC har avståndstagandet från viss etisk betoning av gudsbilden, vil-
ken traditionen förmedlat, medfört att bönen inte längre uppleves som en
religiös plikt. Detta upplever MC som en befrielse. Hela gudsförhållandet
präglas därefter av en större "frihet" och "glädje". Då ansatserna till be-
frielse från affektivt antropomorfa bindningar ej ersatts av nya stadigva-
rande sådana, har visserligen de tidiga bindningarna delvis lösts upp, men
ännu ej övergått i en bärande 'funktionell autonomi'.

Effekterna av denna utvecklingsprocess kan spåras i flera gudsrelations-
aspekter. MC:s retoriska fråga "vad är mitt eget?"¹⁹⁾ belyser en allmän
brist på strukturell fasthet i gudsrelationen, samt, såsom en del därav, en
något oklar bild av egen religiös identitet. Detta förhållande har hos MC
skapat en påfallande öppenhet för andra former av gudsförhållanden än de
som återfinns inom den egna traditionen.

För bönebeteendet har MC:s specifika gudsförhållande medfört en stor
uppskattning av, och i viss mån även beroende av, bön i gemenskap med andra
kristna. De tillfällen, då han upplevt Guds "närhet" i bön, har nästan ute-
slutande varit bönetillfällen tillsammans med andra bedjare i liten grupp
eller i större gudstjänstgemenskap. Bruket av formulerade böner, d.v.s. bö-
ner vilka skrivits och betts av andra, har efterhand upplevts som ett stöd
i både enskild och i gemensam bön.

Det är ofta då att jag på nåt sätt får hjälp av mig själv eller
nån annan att komma bort från det som är runt omkring. Att få lä-
sa nåt bibelord, att få ikläda det nån liten tanke, sjunga någon-
ting och att i stillheten förenas med Gud och komma Honom nära.
Jag tror jag skrev det innan, för min del märker jag ju klart att
jag sätter större och större värde på att vara med i ett samman-
hang där saker och ting är lite genomtänkta. Där man gärna använ-
der en skriven bön, så att det inte är en massa meningslösa ord
och man famlar så att säga, utan det är och man kan känna
sig in i det här. Då känner jag. Jag är inte så känslös annars,

16) KA:MI,1,7,9; MII,4,12, UIII,1.

17) KA:MI,10; UII,1.

18) Se ovan s.184.

men då känner jag. Det är likadant nu då, vi har husförsamling i A. /----/ Och sen beder en annan. Den andre beder kanske igen och ... det är så att säga i stillheten då, man inte hänger upp det på det yttre beteendet, utan hänger upp det på närheten, och man möjliggör närheten, till Gud. (MC:MI,10)

Upplevelsen av Guds "närhet" i bönen är för MC här sammanvävd med förhållandet till andra bedjare. MC:s böneupplevelse står m.a.o. i ett beroendeförhållande till de människor vilka är närvarande i rummet under bönemomentet. Vissa personer i denna gemenskap hjälper tydligen MC att strukturera hans eget gudsförhållande och därmed hans egen bön.²⁰⁾ Han säger att gemenskapen "möjliggör närheten till Gud". Då MC upplever ett likartat stöd genom bruket av "skriven bön", d.v.s. bön som är nedtecknad av en annan bedjare, är också det ett tecken på i princip samma beroendeförhållande, trots att denne bedjare ej är närvarande i rummet. Båda situationerna visar på en brist på 'funktionell autonomi'²¹⁾ i gudsförhållandets bönemoment.²²⁾

Summariskt kan sägas att den affektivt antropomorfa gudsbilden tenderar att utgöra ett adekvat kognitivt och dynamiskt referenssystem så länge detta svarar mot individens dagliga behovsimpulser. Då så inte sker finns tendensen att bedjaren hamnar i tvivel och/eller söker sig till alternativa antropomorfa förebilder för sin tro. En affektivt antropomorf gudsbild förefaller således dominera - visserligen i olika grad - bland ipp och sannolikt inom Svenska Alliansmissionen i sin helhet.

Vidare bekräftas det tidigare nämnda förhållandet att det gärna uppstår ett positivt samband mellan en affektivt antropomorf gudsbild och upplevelsen av gudsförhållandet som ett "Fader - barn"-förhållande. Individens tolkning av sitt gudsförhållande enligt detta rollmönster har ett kraftigt stöd inom traditionen, både på dess mikro- och makronivå.

8.2.2.2. Bönen som psykologiskt fält

Materialet tillåter oss att göra en uppdelning av bönen i tre huvudformer. Dessa är "begärande bön", "tackbön" samt "lyssnande bön". Det finns visserligen också mellanformer, som kan vara svåra att hänföra till någon kategori på ett entydigt sätt, men dessa utgör undantag och spelar hos ipp en underordnad roll. Samtidigt som vi differentierar tre former av bön, låter sig dessa samtidigt inordnas i ett kontinuum av 'subjektiv'-'objektiv' bön.¹⁾

19) MC:UI,1.

20) Se även 8.2.2.5.4., s.274f.

21) Se Allport, G.W., 1963, 226ff.; Åkerberg, H., 1983, 80.

Begärande bön är i regel den mest 'subjektiva'. Individens eller någon närståendes behovssituation är då relativt dominant under bönen. Det finns emellertid en form av begärande bön, vars syfte inte är att möta eget eller närståendes behov utan snarare syftar till att utbreda det suprahumanas inflytande. I dessa fall får den begärande bönen en 'objektiv' prägel, men i övrigt kan den begärande bönen genomgående karakteriseras som 'subjektiv'.

Lyssnande bön faller i regel inom det gemensamma området av både 'subjektiv' och 'objektiv' bön. Den är 'subjektiv' i så motto att den ofta är en del av en begärande bön. Bedjaren försöker då registrera impulser från Gud, vilka kan ge "ledning" eller "visshet" angående det han ber om eller har bett för. Å andra sidan innefattar lyssnandet också att egna tankar och behov skjuts åt sidan för att bedjaren skall kunna rikta uppmärksamheten mot Guds "vilja". I den lyssnande bönen är bedjaren i regel tyst. Han försöker uppnå en aktiv tystnad i det att han medvetet och sensibelt söker impulser från Gud.

Tackbönen är den böneform som i regel är mest 'objektiv' till sin karaktär. Bedjaren är i tackbönen "vänd mot Gud", tankarna centreras omkring Guds "handlande" och den egna behovssituationen är helt eller delvis skjutten i bakgrunden.

Då subjektiv bön innefattar en inriktning mot det egna jaget samt mot i regel relativt konkreta behov är det sannolikt att en övergång i riktning mot 'objektiv' bön underlättas av ökad intellektuell utveckling och personlighetsmognad.²⁾ Denna utveckling kan ses som ett efterhand alltmer differentierat och omfångsrikt 'psykologiskt fält', i vilket det egna jaget inordnas. Individens tolkning av sin omvärld inkluderar därvid även dennes föreställningar om Gud och om sitt eget förhållande till Gud.

8.2.2.2.1. Bönens omfång

Med bönens "omfång" avses här dess förmåga att inrymma en större eller mindre del av det mänskliga livets spektrum. Schablonartat säger ipp ibland att bönen innefattar "allting", men vid närmare analys visar det sig att bönen rör sig över relativt begränsade områden. Däremot framstår det ofta som ett ideal att "omfånget" blir så stort som möjligt, och flertalet personer omvittnar också att bönens "omfång" ökat med åren. Man anser nu, i

22) Jmf. KA:MII,11. KA upplever, i motsats till MC, att det är lättare att be i ensamhet än tillsammans med andra kristna.

1) Jmf. här Pratt, J.B., 1920, 335f.; Clark, W.H., 1971, 274.

2) Jmf. Klingberg, G., 1953, 226f., 238f.; Grønbaek, V., 1958, 143ff.; Fägerlind, I.-Sjöberg, G., 1971,

motsats till tidigare, att i princip allt är "passande" att "tala med Gud om", och man har fått frimodighet att inrymma nya livsområden i sin bön, som man tidigare inte sammankopplat med ett suprahumant inflytande.

KB omvittnar en utveckling, där hon successivt befriats från föreställningar om vad bön "bör" omfatta. Samtidigt upplever hon att hon "borde" utvidga omfånget för sin bön ytterligare genom att våga be om mera konkreta ting.³⁾

Men jag önskade ... att jag hade mer av den tron /--/ att jag liksom kunde, ja, utmana Gud lite mer. Och ta Honom på orden så att säga. Men det kanske är svårt att göra det. Man lever i en trygg och ombonad tillvaro. (KB:MII,12)

Då KC mötte frågan: "Hur skulle du vilja beskriva det bästa tänkbara förhållandet mellan dig och Gud", svarade hon:

Jag tycker det att få leva så här enkelt och barnsligt och tala med Herren om allting och veta att Han bryr sig om mina småsaker. Det tycker jag säger mig någonting om hur oändligt stor Gud är. Han som har skapat universum, som ingen annan kunnat utforska, och Han leder världshändelserna och Han styr allting, att Han bryr sig om en liten obetydlig människa på P-gatan i S-ryd. /---/ Ingenting är för smått. (KC:MII,16)

Vad KC avser med "allting" och "smått" är bl.a. hjälp att finna sina borttappade nycklar, hjälp att finna en passande möbel till vardagsrummet, etc.⁴⁾ KC:s böneomfång är påfallande stort, då hon dessutom är en mycket aktiv förebedjare och ej begränsar bönen till det hon kallar "smått". KB:s önskan om ett större böneomfång sammanfaller med hennes önskan att leva ännu närmare Gud i sitt gudsförhållande. Region "B" (se bild 1.), d.v.s. ipp:s upplevelser av att leva "nära" Gud, i Guds "plan" med ens liv, i Guds "tjänst" etc., förstärkes genom stort böneomfång och försvagas på motsvarande sätt av litet böneomfång.⁵⁾

Ovannämnda region "B" och dess förhållande till övriga regioner inom det psykologiska fältet, kan belysas enligt följande:

20ff.

- 3) Se även MA:MII,12;
MB:MI,11;
KC:MII,16;
KD:MII,5.

- 4) Dessa, till synes materiellt-banala mål för bönen, bör inte tolkas som en manipulerande egocentrisk gudsrelation. I SAM:s tradition framhålles ofta att konkret bön om all dagliga och i synnerhet materiella ting förutsätter en stark tro på Guds "vilja" och "förmåga" att möta också dessa behov. I den konkreta bönen ligger ett "risktagande" som inte är lika uppenbart i en mera "andligt" inriktad bön. Jmf. KB:s yttrande ovan samt analysen av KC nedan.
- 5) KC:MII,13f. Jmf. Pratts resultat. Han fann att individens religiösa utveckling medför att man ber för "more universal things" samt äger "greater realization of the limitations of prayer and fewer things, consequently, asked for". Pratt, J.B., 1920, 318. Vi finner således

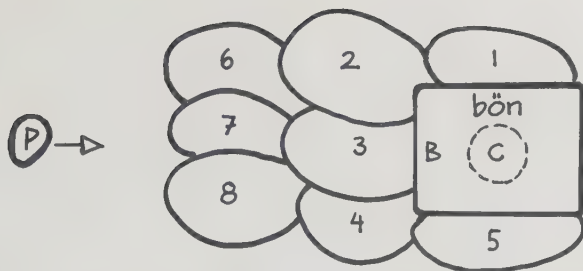


Bild 2.

'Lokomotion' från olika angelägenheter i subjektets liv till regionen bön är möjlig endast då subjektet ser en 'path'. Vissa angelägenheter ligger nära regionen "bön" medan andra ligger långt ifrån.

Regionerna 1-8 representerar olika angelägenheter i subjektets liv, angelägenheter som på något sätt ger anledning till målinriktad handling, 'lokomotion'. Regionerna 1-5 upplevs av subjektet som mest aktuella och näraliggande för bön. Bönen utgör därvid inget alternativ till annat beteende utan upplevs som en naturlig förberedelse eller samtidig handling. Däremot uppfattar subjektet inte regionerna 6-8 lika aktuella som föremål för bön. Om bönen gränsar till ett stort antal regioner förutsätts att bönen region är relativt central i individens 'psykologiska fält'. Då så är fallet upplever individen i hög grad att livet är under Guds "kontroll" och att han lever "nära" Gud. Regionen "bön" kan därför i detta sammanhang ses som en del av den större regionen "B", eller kan rentav i stort sammanfalla med denna.

Om vi låter KC:s bön för "småsaker" representeras av hennes önskan att finna sina borttappade nycklar, region "1", samt hennes önskan att köpa en ny möbel, region "2", finner vi följande. Situationen är den att KC söker efter sin nyckelknippa på de ställen där denna normalt borde återfinnas, men hon finner den likväl inte. I denna situation försätts KC i ett spänningstillstånd,⁶⁾ i vilket hon söker lösningar på problemet. I detta läge ser hon en 'path' till bönen region.

Det är otäckt att förlora en nyckelknippa./----/ Och sedan när jag inte hittade dem så tänkte jag: vad ska jag ta mig till. Ja, jag sa: 'Gode Gud du kan uppenbara hemligheter. Tala om för mig var nycklarna är någonstans. Och vi ska snart resa bort och allting'. Och helt plötsligt så fick jag klart för mig.../----/ Jag menar så här enkelt lever vi. (KC:MII,11)

Region "bön" är meningsfull för KC, eller - med Lewins term - äger hög 'level of aspiration', delvis genom sin tydliga struktur. Den Gud hon vänder

en rakt motsatt tendens hos flertalet av våra äpp.

6) Spänning (forces alt. tension) står för de dynamiska egenskaperna i det 'psykologiska fältet'. Den är, enligt Lewin, orsakad av 'valenser' inom de olika 'regionerna'. Se Lewin, K.,

sig till är "Honon" som "kan uppenbara hemligheter". Hennes 'level of aspiration' utgör här en kombination av hennes gudsbild och hennes spännings-tillstånd.

När KC får "klart för sig" var nycklarna finns, upplever hon detta som ett svar från Gud samt som en bekräftelse på sin gudsbild och samtidigt en bekräftelse på sitt "nära" gudsförhållande. Hon tillägger: "Jag menar så här enkelt lever vi". När KC sedan återvänder till region "1" har hon lösningen med sig. Denna region, som tidigare uppfattades som problematisk, erhåller nu en radikalt ändrad struktur.⁷⁾

KC:s region "2" är i mycket lik region "1" beträffande den process som den igångsätter. Vi skall här koncentrera oss på den omstrukturering av regionen som sker genom 'lokomotionen' till den närliggande regionen "bön". Problemet gäller här inköpet av en möbelgrupp.

Jag fick det inte förrän i september, men där står nu en soffa och där står nu en fåtölj, och var gång jag ser den så blir jag så lycklig. Det är ett svar på, eller ett bevis på att Herren svarar mig. Även i en praktisk sak, när jag ber. Och jag tycker det är så underbart. (KC:MII,16)

Region "2", d.v.s. köpet och ägandet av en möbel, utgör normalt en profan handling, eller som KC uttrycker det, "en praktisk sak". Genom att subjektet närmar sig denna region via regionen "bön" förändras region "2" och blir något mer än "en praktisk sak". Region "2" tillförs därvid ett värde. Möbelen upplevs inte längre enbart som möbel utan som en länk mellan subjektet och hennes Gud. Möbelen blir en synlig del med plats inom ett religiöst referenssystem. Varje gång hon ser möbelen aktualiseras detta referenssystem och hon upplever sig "lycklig". Den är m.a.o. "ett svar" på hennes bön och "ett bevis" på hennes nära gudsförhållande. Värdet av att få en möbel är för KC helt underordnat värdet av att uppleva sig som föremål för Guds "omsorg" och "ledning". Det är denna upplevelse som hon betecknar som "underbar".⁸⁾

Varje region, som blir föremål för bön, genomgår sannolikt någon omstrukturering genom att den relateras till Gud och blir indragen i en religiös sfär.

1951,39f.,83f.,256ff.

- 7) I detta och liknande exempel skulle man möjligen kunna fördjupa tolkningen av bönens effekt på retentionsprocesserna med hjälp av djuppsykologiska teorier. Detta ligger dock utanför den principiella inriktningen av vår undersökning. Jmf. Källstad, Th., 1984, 109.
- 8) Jmf. ovan not 4. Bönens effektivitet beträffande förmågan att omstrukturera subjektets varseblivningssätt och tolkning av sin situation visar sig fungera på analogt sätt även då bönens mål utgörs av "stora", för subjektet centrala, frågor. T.ex. vid makens akuta sjukhusvistelse, KC:MI, 34f.

Men jag skulle inte kunna tänka mig att koppla av Gud en enda.... (dag;vår anm.). /--/Jag är beroende utav.... Det är det som ger innehåll åt hela tillvaron. Och det är inte bara då det är svårt. Fast då tänker man ju mer på det, kanske. Men det är ju också det som är roligt och som man upplever stimulerande. Om inte Gud vore med i det, vore det inte alls det värdet. (KA:MII,8)

Här talar KA på ett generellt sätt om den spridningseffekt hon upplever mellan regionen "bön" å ena sidan och alla övriga regioner, vilka hon med sitt relativt stora böneomfång gjort till föremål för bön, å den andra sidan. "Hela tillvaron", säger hon, ges ett "innehåll" genom bönen. Härmed säger hon att ett stort antal regioner i hennes liv genom bönen har tillförts en religiös dimension, ett "värde". Denna dimension innebär att de annars profana regionerna blivit indragna i - och så blivit en del av - hennes religiösa referenssystem.⁹⁾ Hon har fått lättare att varsebli dessa regioner på ett religiöst sätt samt att tolka dem efter ett övergripande religiöst mönster, vilket i sin tur åter öppnar vägen till böns region.

Exemplen ovan kan ge sken av att det i första hand är begärande bön som förmår dra in en region i den religiösa sfären. Så är dock inte fallet. Även tackbön¹⁰⁾ och lyssnande bön¹¹⁾ har samma effikacitet.¹²⁾ Vi finner där emot tre olika typer av regioner, vilka på olika sätt attraherar de tre huvudkategorierna av bön.

Böns "omfång" kan nämligen, i enlighet med Pratt, grovt indelas i tre typer. Dessa svarar samtidigt mot en gradvis "inre" respektive "yttre" verklighet i bedjarens upplevelsevärld.¹³⁾ Vi kallar dessa "E"-bön, vilken inriktas mot bedjarens eget psyke, "A"-bön, vilken inriktas mot annans psyke samt "M"-bön, vilken inriktas mot materiella eller yttre skeenden.¹⁴⁾

9) 'Lokomotion' kan, enligt Lewin, innefatta både en förflyttning mellan två olika 'regioner' och en omstrukturering av en 'region' så att denna erhåller en ny kognitiv tolkning av subjektet. Lewin, K., 1951, 248, 251ff. Jmf. även MB:MII,6.

10) Se t.ex. MA:UIII,3; MII,10.

11) Se t.ex. KD:MII,4; UIII,9.

12) Effikacitet innebär här de subjektiva effekter individen upplever av sin bön och som samtidigt, då dessa effekter uppfattas positivt av bedjaren, medför en ökad 'level of aspiration' inför nya framtida bönesituationer. Jmf. Johnson, P., 1959, 121ff.

13) J.B. Pratt indelar sina undersökningspersoner i följande grupper: "(1) Those involving the exertion of influence upon the mind of him who prays, (2) those involving the exertion of influence upon minds of others, and (3) those involving influence upon material things". Pratt, J.B., 1910, 53.

14) Jmf. A. Bolleys indelning i de fyra grupperna: (1) "Altruistisk-materiell", (2) "Egoistisk-materiell", (3) "Altruistisk-ideell" samt (4) "Egoistisk-ideell" bön. Bolley, A., 1930, 124f. Bolleys indelning är avpassad för den ålderskategori med vilken han arbetade i sin undersökning. Jmf. Grønbaek, V., 1962, 85f.

Bönen är en svår konst! Det blir så lätt för mycket monolog från min sida. Men jag tror att jag på senare år lärt mej mer av att vara i bön - lyssna i bönen. (KD:UIII,9)

Ått tala om för Herren att det här måste vi få en rätsida på. Jag måste få klarhet. Jag måste få kraft för det här. (MB:MII,17)

Tack, tack, Fader, att jag är ditt barn och att vi är så goda vänner! Hjälp mig att leva omsluten av din Faderskärlek och även inför människor uppföra mig som ditt barn! Drag mig riktigt nära Dig! (MD:UIII,1)

Dessa uttalanden exemplifierar alla typ "E". Att lyssna efter Guds "ledning" eller andra impulser från Gud betonas särskilt av KD, men finns med hos alla ipp, ofta i kombination med andra typer av bön. Även tackbön och begärande bön har som mål att stabilisera subjektets eget psyke. Då tackbön användes förekommer den ibland som en del av begärbönen, som hos MD. Den begärande bönen framföres inte alltid på ett helt öppet sätt utan kamoufleras, d.v.s. framföres med mindre begär-aktigt språk. Man "talar om för Herren", man "nämner" sina behov eller "lämnar" sina bekymmer hos Gud.¹⁵⁾

Följande citat exemplifierar bön med inriktning mot andras psyke.

....när jag är på väg till arbetet så beder jag för min dag på arbetet, för människor jag ska möta, för arbetskamrater. (MB:MI,16)

....ber Gud om välsignelse. Nämner i vanliga fall deras namn. Al-lihop. Barn, barnbarn, I. (MD:s hustru;vår anm.). Och andra ock-så, anhöriga. Sen ber jag för missionsfälten, alltid. Kanske inte precis varje dag, men de flesta dar i veckan tror jag att jag 'går och hälsar på' i missionsfälten. (MD:MI,18)

Bön av typ "A" har en mycket stark ställning i de flesta ipp:s bön. MB:s förbön är starkt inriktad mot medmänniskornas gudsförhållande med syftet att föra dem till en "rätt" status och får då karaktär av begärande bön. Ibland blir denna förbön något opreciserad i sitt innehåll. Subjektet beder på ett allmänt sätt om både "inre" och "yttre" välgång och kallar då ofta målet för bönen "välsignelse". "Omfånget" i MD:s förbön innefattar genom hans metodiska tillvägagångssätt ett stort antal människor och situationer.

Beträffande bönen inriktning mot materiella och yttre ting ("M") visar det sig att denna typ av regioner intar en undanskymd plats i begärbönen. Däremot är det materiella området mycket frekvent i tackbönen. Man tackar för hälsa, yttre välstånd, vädret etc.¹⁶⁾ Då materiella skeenden blir föremål för begärande bön gäller det ofta bön för egen eller annans hälsa. Två

15) Se t.ex. MA:MII,18;

KB:MI,14; MII,14.

16) Se t.ex. MA:UII (hela rapporten);

ipp, MD och KC, har själva erfarenhet av egen helbrägdagörelse, vilket utgör en viktig faktor för deras 'level of aspiration' i denna typ av bön.

Och den där natten när han var så dålig. Då upplevde jag igen den där underbara tryggheten, att Gud var min far./---/ Och så böjde vi våra knän och jag smorde F. med olja. (KC:MI,24)

Man kanske skulle vara med om en påtaglig helbrägdagörelse först och se det med egna ögon, för att få tron att våga bedja om påtagliga helbrägdagörelseunder. (MB:MII,11)

Sedan tidiga barnaår, då KC på nära håll såg denna bön praktiseras, har bön om helbrägdagörelse ingått i hennes 'psykologiska fält'. Däremot har MB, som för övrigt ägnar sig mycket åt förbön och som till synes gärna skulle vilja inrymma bön för sjuka människor, en hämning ('barriär') beträffande denna region. Uttrycket "att våga bedja" visar att MB uppfattar denna specifika bön som ett "risktagande", vilket han inte är beredd till. Ett "misslyckat" försök skulle kunna föra MB in i tvivel.¹⁷⁾

Ett enda tydligt vittnesbörd om begärande bön för andra yttre skeenden föreligger. KA meddelar:

Och då ropade jag till Gud att Han skulle låta regnet vänta tills dom hann få in skivorna. (KA:MII,2)

Det stormade väldigt då en natt, under den där tiden./---/ Jag låg ju under det taket. Jag kände riktigt hur det lyfte. Jag låg vaken och bad hela natten där då./---/ Jag upplevde att där höll Gud i taket också. (KA:MII,2)

Här förelåg för KA akuta nödsituationer. Intensiteten i upplevelserna fick henne att i bönen beröra regioner som hon normalt inte inrymde i sin bön.

8.2.2.2.2. Bönens intensitet

En faktor i bönebeteendet utgörs av regionens 'valens', d.v.s. det värde målet för bönen äger, och som ligger bakom beteendet som dynamisk faktor. Då hög 'valens' föreligger visar sig detta ofta i bönebeteendets "intensitet". Subjektets psykiska aktivitet blir härvid påtaglig. KA:s uttalande ovan, "då ropade jag till Gud" samt "jag låg vaken och bad hela natten" utgör exempel på hög "intensitet".

"Intensiteten" röjer sig genom sin affektiva karaktär. Då bedjaren berör

MB:MII,6; UII,5;
KB:UII,12.

17) I Lewins terminologiska uttryck 'level of aspiration' förutsätts en bedömning av de konsekvenser en "misslyckad" 'lokomotion' skulle medföra för subjektet. Därför kan tvivel utgöra en effektiv 'barriär' mot vissa mål i bönen. Se Lewin, K., 1951, 81f.

regioner som har nära anknytning till egna grundläggande värden, sker ofta - mer eller mindre omedvetet - att bönebeteendet blir spontant och expres-sivt.¹⁾ De yttre formerna för bönen blir mindre viktiga. Ofta blir bönen korthuggen, men återkommande och upprepande till sin karaktär.

Ja, det är klart att när jag är i nödsituation, då blir min bön kanske mer... den blir mer... intensiv, mer påträngande, mer rakt på sak. (KB:MII,16)

Det finns nog böner som är väldigt egocentriska, det tror jag. Även när jag ber. Jag skulle inte vilja att det var så, men det kanske det är ibland. Jo, det är det ibland, den här... ångest-bön, som är rätt egocentrisk. Jag tvivlar på om den verkligen är bön, om inte den är en ventil för starka känslor i stället. (MA:MII,9f.)

Ett akut spänningstillstånd är gemensamt för dessa båda erfarenheter. Spänningen har initierat bön och samtidigt ingått i själva bönemomentet på ett sådant sätt att detta präglats av "intensitet". Med "rakt på sak" avser KB att hon i detta tillstånd beder mera konkret och preciserat, hon upplever en markant koncentration omkring bönens mål.

MA ser den intensiva bönen som så bunden av affektiva inslag att den tenderar att fokusera mål-regionen på bekostnad av regionen "bön". Det som ser ut som bön är inte "verklig" bön.

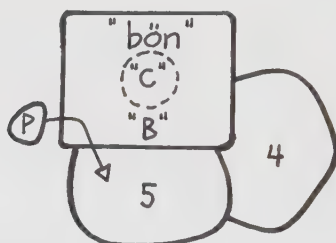


Bild 3.

'Valensen' i region 5 är mycket hög och personen (P) eftersträvar en så snabb 'lokomotion' att regionen "bön" endast berörs på ett perifert sätt.

Av bild 3 framgår hur exempelvis en tänkt region, "5", kan äga så hög prioritet för subjektet att 'lokomotion' till bönen på ett djupgående sätt försvåras eller endast sker på ett perifert sätt, d.v.s. subjektet kommer inte nära region "C" och upplever därför inte bönen som "ett möte med Gud", eller uttryckt med MA:s ord, såsom "verklig" bön. Bönens objekt, Gud, vilken

1) För F. Heiler framstår just det affektiva elementet i betydelsen "Spontaneität" och "Intensität" som viktiga kriterier för "äkta bön" hos de stora religiösa personligheterna. Han tillägger: "Der Affekt schafft sich mit der ihm eigenen produktiven Kraft einen selbständi-

utgör kärnan i individens religiösa referenssystem, blir ej aktualiserad. Fokuseringen av region "5" hindrar en 'fasväxling'²⁾ och individen förblir i en profan 'fas'. Det som till formen är bön, upplevs av MA som "en ventil för starka känslor i stället". Den flyktiga passagen genom regionen "bön" visar ringa förmåga att omstrukturera region "5".³⁾

Som en följd av denna tendens till konflikt mellan affektiv fokusering av börens mål och upplevelsen av "närhet" till Gud ger flera ipp⁴⁾ uttryck för en restriktiv hållning gentemot hög "intensitet" i bönen. MA kallar den "egocentrisk" och tillägger att han "skulle inte vilja att det var så".

"Intensitet" i bönen leder dock inte generellt till detta för ipp negativa resultat. Som vi ovan konstaterat kan upplevelsen av nöd initiera bön, som utan detta spänningstillstånd sannolikt ej hade kommit till stånd. Ett spänningstillstånd ingår som en aktiv komponent i vad Lewin kallar 'level of aspiration', och ett sådant tillstånd kännetecknar också förstadiet till en del intervjupersoners böner.

I ett särfall av bön uppstår aldrig denna konflikt ens vid hög "intensitetsnivå". Detta inträffar då den fokuserade regionen utgöres av subjektets längtan efter det suprahumana, Gud, eller subjektets behov av att underkasta sig Guds "vilja". Då ligger nämligen den fokuserade regionen inte utanför utan inom regionen "B". Ett exempel på detta förhållande är "överlåtel-sens bön" (se nedan under 8.2.2.4.).⁵⁾

Bönens fokusering mot subjektets egna behov och angelägenheter sammanfaller med vad Pratt och Clark avser med 'subjektiv tillbedjan'. Om det 'subjektiva' elementet i bön och tillbedjan får en dominerande plats i det religiösa livet tenderar "tron", d.v.s. tilliten till det suprahumanas "närvaro" och "verklighet", att försvagas. På motsatt sätt tenderar 'objektiv' bön att förstärka gudsförhållandet. Vi ser alltså att fokuseringsområdet äger en för bönen och för gudsförhållandet i stort vital betydelse.

Ett bönemoment är ofta en liten del av en i tiden utdragen serie böner angående samma angelägenhet. Detta inträffar i synnerhet om bönebeteendets

gen Ausdrück". Heiler, F., 1920, 354. Se även ibid., 349ff. Jmf. G. Allports term "expressive behavior". Allport, G. W., 1963, 460ff.

2) Sundén, H. J., 1971, 119ff., 125; 1974b, 31f., 63.

3) Jmf. KA:MII, 4. Denna effekt av spänningstillståndet kan enligt Lewin även ses som en form av regression, d.v.s. en tillfällig förnäring av individens 'psykologiska fält'. Lewin, K., 1951, 269. Jmf. även Dahlbom, F., 1965, 248.

4) KD:MII, 22f.;
KC:MII, 23; UIII, 5;
KB:MII, 14.

Jmf. vad W. Gruhn kallar "das missmutige Gebet" samt "das übersteigerte Gebet". Gruhn,

mål har hög 'valens' och därigenom förmår skapa ett återkommande eller långvarigt spänningstillstånd hos individen. Om subjektet då inte upplever bönhörelse enligt sin förhoppning, ställs han inför valet att sluta bedja eller att fortsätta trots utebliven upplevd interaktion från "Guds sida".

Sedan har det nog varit tillfällen när det har gällt att kämpa också. Att verkligen få ta Guds löften på orden. Det har det varit. Och det har nog inte varit minst på senare år. (MD:MII,3)

MD liknar denna bön vid en "kamp". För att förmå fortsätta bönen måste han med hjälp av "Guds löften" gång på gång aktualisera regionen "bön". KA meddelar också att hon ibland "upplever bönen som arbete och kamp".

Inte som en kamp med Gud för att beveka honom, 'Han ger villigt utan hårda ord', utan som en kamp med mig själv - min slöhet, min trötthet och hopplöshet, tvivel o.s.v. (KA:Ua,2)

Den konkreta situation, vilken utlöst KA:s kampsituation⁶⁾, utgörs av en utdragen sjukdomsperiod hos en familjemedlem. Hon upplever dessutom som sin specifika uppgift att frambära samtliga familjemedlemmar i en ständigt fortgående förbön. Hon är "båten som kan förflytta tunga bördor, därför att den själv är buren av vattnet".⁷⁾

Inte alltid så att jag kan tacka Gud, eller kan lägga undan böneämnet, utan jag får hålla på, men jag har så att säga förtröstan på att kunna hålla på. Det är ju inte alltid jag tror jag kan säga dig att ibland är det så med vissa böneämnen att det är liksom man ... det är som att klättra uppför. Det är svårt att riktigt orka tro. Men så kan man komma över backen där, och så går det att tro sedan. Det är liksom ett svar på det också. Sedan är det väl ibland också att man får nöja sig med att Gud säger nej. Det är ju så ibland. (MD:MII,9)

Jag vet ju att han hör mig, oavsett vad jag själv känner. För somliga böneämnen känner jag alltså oro, som om jag inte fått svar eller kunnat lägga av bekymren riktigt. - Efter bönestunden en bärande, välsignad frid. (MD:UII,1)

Jag har funnit att bönen är ett arbete som gör mig utvilad. (KA:UIII,9)

Det centrala i dessa rapporter är växlingen mellan kamp och vila, mellan spänningstillstånd och spänningsreducering. Vi ansluter här till vår tidigare analys, där vi fann att bönens målregion i vissa fall kan genomgå en omstrukturerings genom att subjektet genom 'lokomotion' når denna region via regionen "bön". Då MD gång på gång träder in i regionen "bön" är de drivan-

u.,1956,305f.

5) Se även t.ex. KC:MII,2ff.; KD:MII,1f. Jmf. Källstad,Th.,1984,110.

6) Ang. definition av termen "kamp", se kap.3.3.6.

7) KA:UII,1.

de faktorerna dels hans spänningstillstånd, han upplever nöd inför en viss situation, dels hans "förtröstan", d.v.s. hans i hög grad strukturerade region "bön", vilken han med hjälp av "Guds löften" fört upp till en hög 'level of reality'.

I längden räcker dessa två faktorer dock ej till för att vidmakthålla bönebeteendet. Vissa företeelser har varit föremål för bön under flera år. Trots att målregionen ej genomgått någon för subjektet iakttagbar förändring - problemet har ej nått sin lösning - upplever bedjaren ändå en subjektiv "lösning"⁸⁾, vilken åstadkommer spänningsreducering så länge denna upplevelse varar.⁹⁾ Då subjektet närmar sig Gud i bön och därvid lägger fram sin nöd, upplever bedjaren att bördan lägges över på Gud. I detta ögonblick upplever bedjaren "en bärande, välsignad frid" trots att han annars känner "oro". Så länge bedjaren befinner sig i regionen "bön" är Guds "närvaro" och "makt" aktualiserad. Då böneämnet dessutom dras in i denna region, uppleves detta i ett religiöst perspektiv. En faktor bakom det vidmakthållna bönebeteendet är således den spänningsreducering bedjaren upplever varje gång han lägger fram sitt bekymmer inför Gud i bön. Även spänningsreduceringen tolkas av bedjaren som ett "svar", vilket bidrar till den positiva 'valensen' hos regionen "bön" och svarar för att denna 'valens' förblir positiv. Förloppet kan ges en 'topologisk' representation enligt följande:¹⁰⁾

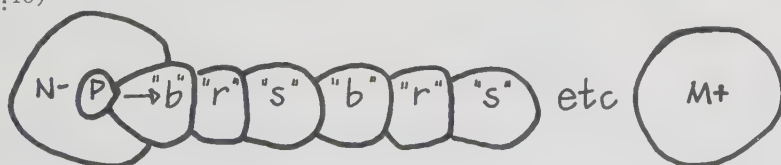


Bild 4.

N = en nödsituation, vilken utlöser ett spänningstillstånd. b = regionen "bön".
r = spänningsreducering. s = spänningstillståndet återuppstår. M = målregion.

Bild 4 visar att individens 'psykologiska fält' i detta bönebeteende äger ett betydande 'scop'¹¹⁾, d.v.s. subjektet behöver överblick över ett längre tidsavsnitt och över ett relativt stort antal regioner och 'lokomotioner' för att beteendet skall vara meningsfullt. Då bedjaren själv betraktar

8) Jmf. Lewins term 'substitution', vilken i korthet innefattar att ett spänningstillstånd temporärt kan reduceras genom ersättningshandlingar. Se även Deutsch, M., 1968, 437f.

9) Se KB:s utsaga: "... jag blev glad när jag tänkte på att glädjen och tryggheten jag känner när jag ber är ett svar i sig. Då har jag bönesvar även om det konkreta jag bad om dröjer ett tag till". KB:UII, 14. R.H. Thouless säger: "More commonly petitionary prayer is accompanied by prayer of submission to the divine will. Its reward is then not detailed fulfilment but the relaxation of tension which results from the conviction that the matter prayed about is left in the hands of God". Thouless, R.H., 1971, 92.

sitt upprepade bönebeteende, tolkar han det som ett långsiktigt "arbete" eller som en "klättring uppför" mot målet. Endast då bedjaren förnimmar att detta mål ligger utanför Guds "vilja", "Gud säger nej", upphör bönebeteendet. Då Guds "vilja" utgör ett dominant drag i gudsbilden kan bönen ej äga någon effikacitet utanför denna "vilja".¹²⁾

Då ipp använder uttryck som "att be sönder motståndet" eller "be igenom svårigheten"¹³⁾ kan det tolkas som försök att betvinga Gud. Så är emellertid inte fallet. Den kamp som här antydes bör ses som en kamp tillsammans med Gud mot det som uppfattas som onskans makt. Då man gått in i "bönekamp", uppfattar man sig själv stående på "Guds sida".

Vi skall sammanfatta diskussionen om bönen "omfång" och "intensitet" genom att relatera de båda till varandra med hjälp av en matris. Vi avser naturligtvis inte att kunna påvisa statistiska samband. Matrisen kan dock ge en grov bild av hur dimensionerna framträder i vårt material.

		INTENSITET													
		"E"				"A"				"M"					
"INRE"	VERKL.	E ₃	o	-	o	A ₃	x	x		M ₃		x			
		E ₂	o	o	o	A ₂	x	x	x	x	x	x	x	x	
		E ₁	x	x	x	A ₁	x	x	x	x	x	x	x	x	
			x	x			x	-	x						
			x	x			x	o	x						

Bild 5.

Matrisens X-axel representerar en förskjutning från en "inre", psykisk verklighet mot en yttre, materiell verklighet. Dessutom framgår bönen tre huvudformer.

Begärande bön i "E"-området är oftast av låg "intensitetsgrad", en lågmäld samtalston. Den är dessutom ofta vag till sitt innehåll, då den som regel syftar till att göra bedjaren bättre skickad för olika situationer, exempelvis bön om "styrka" eller om "ledning", förmåga att "lyssna", bön om "ändrat sinnelag". Den lyssnande bönen är också av låg "intensitetsgrad".

10) Jmf. A. Bolleys beskrivning av bönemomentet i tre steg: a) rastlöshet, b) lättnad under bönen samt c) medvetande om att Gud har hört. Bolley, A., 1930, 191.

11) Lewins term. Lewin, K., 1951, 246.

12) MA:MII, 15f.;

MC:MII, 7f.;

KD:MII, 8f.

13) MB:MII, 15 respektive MD:MII, 10. Jmf. uttrycken "bedja med makt", KC:UII, 2 samt "utmana Gud", KB:MII, 12. Sammanhangen visar att dessa uttryck bör tolkas i analogi med ovan näm-

Tackbönen däremot, i de fall där den utgör huvudinnehållet i bönen, är i regel förknippad med någon speciell religiös upplevelse, vilken höjer "intensitetsgraden" avsevärt. Dessa tillfällen är dock relativt sällsynta.

"A"-området innefattar främst förbön, där böneinnehållet gäller en "in-re" förändring hos den man beder för. Denna typ av bön är mycket frekvent och förekommer på alla "intensitetsnivåerna". A₂-nivån är dock mest frekvent, då förbönen ofta är förbunden med en starkare eller svagare upplevelse av 'kamp' för den människa bönen gäller. Bedjaren mobiliserar ett engagemang för bönens föremål. Tackbönen förekommer i detta sammanhang, men är i jämförelse med begärande bön mycket begränsad. Den lyssnande bönen kan ingå på de lägre "intensitetsnivåerna", dels som ett sätt att söka "ledning" i bönen, dels som ett sätt att registrera Guds "svar".

"M"-områdets begärande bön är ofta förknippad med en 'kampsituation' av något slag, vilket medför att den då sker med hög grad av "intensitet". Detta främjas också av att bönen i regel är väl preciserad till sitt innehåll. Att regnet inte skall falla just nu, eller att en människa befrias från en plågsam sjukdom är påtagliga mål för bönen. Tackbönen däremot sker ofta på ett rituellt sätt. Man upprepar sitt tack för hälsa, för vädret, för mat för dagen etc. Att tackbön kan inleda och även initiera andra böneformer och böneupplevelser bör dock noteras. Lyssnandets bön spelar i detta sammanhang en obetydlig roll förutom att i anslutning till begärande bön medföra ett sökande efter "ledning" och "visshet".

8.2.2.2.3. Bönens djup

Bönens "djup" utgör, i jämförelse med bönens "omfång" och "intensitet", den mest grundläggande dimensionen, vilket klart framgår av materialet.¹⁾ Den aspekt av bönen som avses med "djup", omfattar den grad av "verklighetskäraktär" som bönens objekt, d.v.s. Gud, har för den bedjande under bönemomentet.²⁾ Djupdimensionen ställer oss inför frågan vad som är centralt i

da uttalanden av MB och MD.

1) P. Barkman föreslår att personligheten kan betraktas ur fyra olika "modes", vilka anses korrelerade med fyra dimensioner av religiöst uttryckssätt. Dessa kallas (1) "transcendental-", (2) "social-relational-", (3) "affective-" samt (4) "verbal modes". Våra "dimensioner" hos bönen skulle i en personlighets-psykologisk undersökning kunna prövas mot Barkmans "modes". Se Barkman, P.F., 1977, 201-208.

2) Jmf. W. James' "känslan av realitet" samt "verklighetskänsla". James, W., 1974, 47, 49. Han säger vidare: "Det är, som om det i människans medvetande funnes ett *sinne för realitet, en känsla av objektiv närvaro, en förnimmelse av att det 'är någonting där'*, djupare och allmänare än något av de särskilda 'sinnen' genom vilka, enligt den vanliga psykologins antagande, existerande verkligheter ursprungligen uppenbaras." Ibid., 49. Jmf. Gruhn, W.,

subjektets medvetande, om det är den bedjandes eget jag och egna behov eller om det är Guds person och "närvaro".³⁾

Det kan jag ju ha upplevt så att jag riktigt känner att Han finns runt omkring mig. Både runtomkring och i mig, ju. När man känt som allra djupast nöd inom sig så för att bli löst ur den måste man ju känna närheten till Gud. (KA:MII,4)

.... för mig tror jag bön har blivit mer och mer detta att leva i bön på något sätt. Det blir mindre och mindre något som jag gör. Det har blivit så med åren, tycker jag, att jag har kunnat slappna av för det här kravet att man måste be si och så länge och så här. Det är inte en aktivitet. Utan det är ett liv att leva på något sätt. Upplever man då inte, har man då inte den här känslan inifrån, då jobbar man sig ju till, då talar man sig till.. Och så har jag bett. Men det blir väldigt otillfredsställelse i längden om man inte kan uppleva att vi är två inblandade i det här. Vi lyssnar och vi talar och vi lyssnar och vi talar. (KD:MII,4)

Medvetandet om, eller ännu hellre, förnimmelsen av Guds personliga "närvaro", utgör här kärnan i bönen. Då denna kärna är för handen upplever KA att bönen äger effikacitet, d.v.s. att den förmår lösa henne från den "allra djupaste nöd".

KD upplever att denna närvaro förvandlar bönen från att vara "en aktivitet" eller "något som hon gör" till ett förhållningssätt i bönen. Den springande punkten i detta för henne nya förhållningssätt är att "uppleva att vi är två inblandade".

Som vi sett ovan innefattar bönen en dubbel rörelse, å ena sidan i riktning mot Gud själv, å andra sidan mot det mål individens behov anger. Detta kan skapa en 'overlapping situation' (Lewins term)⁴⁾ i det att individens behov och intention samtidigt riktas mot två håll.

1926,56f.; Grønbaek,V.,1962,107. J. Dominian framhåller: "Awareness of another person is at the heart of relationship and at the heart of prayer which is concerned with the sense of the presence of God". Dominian,J.,1975,112.

Clark undviker termen "djup". Den ligger dock implicerad i distinktionen mellan 'objektiv' och 'subjektiv' bön, vilken distinktion fokuserar i vilken grad bönen "ställer individens psykologi och reaktioner i centrum" eller om den "är riktad mot Guds medvetande och svar". Clark,W.H.,1971,270. Clark gör härmed ett försök att generellt klassificera olika bönekategorier efter ett kontinuum 'subjektiv'-'objektiv' bön. I det enskilda fallet blir emellertid denna klassificering inte helt hållbar. Exempelvis kan bön för att bli löst ur den "allra djupaste nöd" implicera en klart 'objektiv' hållning. På ett liknande sätt kan även tackbön i vissa fall innefatta en relativt 'subjektiv' hållning.

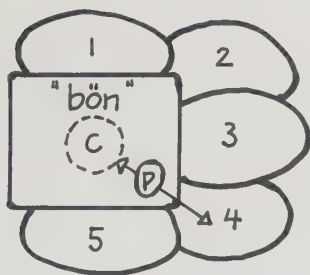


Bild 6.

Individen (P) befinner sig i ett läge av delad uppmärksamhet mellan två rivaliserande regioner.

Bedjaren tenderar att dras mot periferin i regionen "bön", då han är starkt påverkad av den positiva 'valensen' hos exempelvis region "4". KD upplever denna bön enbart som en psykisk "aktivitet" och något som hon "jobbade sig till" innan hon lärt sig sitt nya förhållningssätt. Hon har på annat ställe kallat denna bön för "monolog"⁵⁾, eftersom Gud som närvarande "Partner" då finns i det 'psykologiska fältets' periferi. Bönen erhåller sitt "djup" då KD på allvar upplever att "vi är två inblandade i det här", d.v.s. då hon inser att det är närmandet till region "C" som ger åt bönen dess särart, dess religiösa djupdimension.

Åter finner vi att ett visst mått av 'objektiv' tillbedjan utgör en förutsättning för gudsförhållandets stabilisering. Den 'subjektiva' bönen, i betydelsen att bönen förmåner tillfaller bedjaren⁶⁾, visar sig stå i ett beroendeförhållande till bönen 'objektiva' sida. För KD har detta blivit en ny insikt som gett henne en ny hållning i bönen, vilket i sin tur medfört nya 'subjektiva' värden.

För mig känns det så. Bönen är ett liv att leva eller en värld att leva i. Djupare in i den världen, i det livet behöver och vill jag komma. Men då kommer frågan: varför det? För att uppleva saliga känslor, hänförelse m.m. för min egen skull? Jag känner det inte så. Fastmer är det väl för att få lära känna Jesus mer, och för att Hans vilja 'ska få makten med mig', som en gammal gudsman jag hörde i min barndom brukade bedja. (KC:UIII,9)

3) Jmf. vad Bolley säger om "das eigentliche Gebetserlebnis". Han söker fokusera det "specifikt religiösa" i bönen. Bolley, A., 1930, 188ff. Då Bolley talar om "eine egenartige Einstellung" hos det bedjande subjektet avser han människans förmåga att hänvända sig till en suprahuman "verklighet" och låta varseblivningen fokusera denna. Denna hänvändelse sammanfaller i viss mån med vad Clark kallar 'objektiv bön'. Jmf. KD:MII,2: "Vi fördjupades allihopa". W. Gruehn talar, i stället för "djup", om olika "höjd"-nivåer i bönen. Se Gruehn, W., 1956, 113ff., 261ff.

4) Lewin, K., 1951, 269ff.

I likhet med KD (anförd ovan) framhåller KC att bönen är mer ett förhållningssätt än ett specifikt yttre beteende. Att komma "djupt" in i bödens region innebär för KC inte i första hand att uppleva extraordinära affekter, utan att bödens objekt framträder med ökad "verklighetskaraktär" för bedjaren. Förhållningssättets centrala punkt är att subjektet genom en "inre" akt avstår från egna 'aspirationer' till förmån för "Hans vilja".⁷⁾

Eftersom bödens "djup" tenderar att stå i ett spänningsförhållande till individens egen aktivitet för att söka uppnå sina egna mål, följer därav ett visst motsatsförhållande mellan bödens "djup" och "intensitetsnivå". På lägre nivå synes bödens "djup" och "intensitet" samvariera. Ett visst spänningstillstånd kan tjäna att initiera böneprocessen, att subjektet vänder sig till Gud. På högre nivå tenderar de två emellertid till att motverka varandra.⁸⁾

Det kan bli något utav nöd och påtryckning, om jag så får säga, i den dagliga bönen också, ju, ibland. Och inte alltför sällan. Men det blir inte det som präglar den, det gör det inte. Där det blir verklig nödsituation, som du säger, då är det ju det som präglar bönen. Det är klart att även då så ... får jag räkna med Guds trofasthet och Guds löfte, men det är alltid mycket, vad ska jag säga, mer ansträngande för tron att få tag i, och bli stilla och lugn då. Det är det. Och det är underligt med oss människor, vi är lite olika funtade, men fastän jag har upplevat så mycket, och vet så väl om Guds trofasthet, så kan det ju vara så förfärligt oroligt ibland. Vändas inför saker och ting, fastän det brukar ju lugna sig omsider, men dock är det så. Men det är gott att också dela oron med Herren. (MD:MII,15)

MD har varit en bedjare i många år. Han har lärt sig att leva med polariteten mellan oro och gudstillit. Normalt präglas hans bön av aktualisering av Guds "närhet" och "verklighetskaraktär", det MD kallar upplevelsen av "Guds trofasthet". Han har upplevt, "vet så väl om", region "C" och hur han finner vägen dit. Likväl händer det att en konkret behovssituation ibland blir så intensiv att den "präglar" bönen och därvid utesluter 'lokomotion' till region "C". Detta uttrycker MA med orden det är "mer ansträngande för tron att få tag i, och bli stilla och lugn då". Han säger inte explicit vad tron inte får tag i, men det framgår att det rör sig om just det som kan balansera hans oro.⁹⁾

5) KD:MII,14. KD säger att "bön är umgänge i första hand" och antyder därmed att börens innehåll är sekundärt, KD:MI,18. Bolley säger: "Beten heisst demnach letzten Endes nicht sriedchen, nicht denken, sondern eingestellt sein gegenüber Gott oder einem Heiligen". Bolley, Å. 1930, 215. Jmf. Briem, E., 1933, 192f.

6) Clark, W. H., 1971, 270.

7) Detta stöder James teori om att "självuppgivelsen" står i ett positivt samband med upplevelsen av religiös "verklighetskänsla". Se James, W., 1974, 188, 190f.

Lyssnandets bön innefattar att subjektet skjuter sina egna behov och föreställningar i bakgrunden och eftersträvar en sådan hållning till gudomen att upplevda impulser från denne kan registreras. Subjektet koncentrerar sin uppmärksamhet på gudomen och söker samtidigt avskärma alla övriga regioner inom sitt 'psykologiska fält'.¹⁰⁾ Härav torde framgå att lyssnandets bön allmänt sett tenderar att främja bönens "djup" och att hämma dess "intensitet".¹¹⁾ Om subjektet spontant erhåller en "närhetsupplevelse" av Gud leder denna på omvänt sätt till ökat "djup" i bönen.¹²⁾

De tre huvudformerna av bön, begärande-, tack- och lyssnande bön, är alla klart företrädade hos samtliga ipp. Däremot finns vissa skillnader beträffande uttryckssätt och betoning. Beträffande de tre dimensionerna "omfång", "intensitet" och "djup" finner vi särskilt stor samstämmighet med avseende på den sistnämnda. Bönens "omfång" är mest framträdande hos MA, MD, KB och KC medan däremot MC härvidlag visar viss återhållsamhet. Beträffande bönens "intensitet" intar MA en särställning i sin kritiska hållning, men även MC, MD, KA och KD har redovisat en tendens till hämning av bönens "djup" då dess "intensitet" är påfallande.

Då vi studerar traditionens 'psykologiska fält' beträffande gudsförhållandet finner vi att alla dess tre "nivåer" finns företrädade. Jämfört med ipp:s föreställningar och upplevelser av sina gudsförhållanden märks dock en viss skillnad i det att makrotraditionen lägger stor vikt vid individens "absoluta status" medan flertalet av ipp själva betonar "momentan status" och "relativ status". Traditionens mikronivå äger däremot stor överensstämmelse med ipp:s tolkningar, vilket återigen bekräftar mikrotraditionens genomslagskraft i traderingsprocessen.

I traditionens undervisning om bön göres sällan en klar åtskillnad mellan huvudformerna begärande bön, tackbön och lyssnande bön. Den sistnämnda kategorin berörs över huvud taget sällan.¹³⁾ På liknande sätt är förhållandet med undervisningen angående de tre dimensioner vi nämnt, bönens "omfång", "intensitet" och "djup". Beträffande traderingen av dessa aspekter

8) Även Bolley fann att starka affekter kan förhindra bön medan bön av lägre intensitetsgrad i vissa fall kan förstärka den. Se Bolley, A., 1930, 61ff., 73f., 140f. Jmf. Grønbaek, V., 1958, 228. Heiler, däremot, ser ingen hämmande effekt av starka affekter i bönen. Se ovan 8.2.2.2. not 1.

9) Jmf. det som ovan sagts om bönens inriktning mot det suprahumana objektet, vilken tenderar att skapa en upplevelse av gudsnärhet och samtidigt innefattar en reducerad inriktning mot individens övriga behov. Upplevelsen av Gud blir bönens primära behov.

10) Se ovan s. 225.

11) Se KD:MII, 6, 16, 20.

12) MC:MII, 4;

av bönebeteendet måste vi därför primärt räkna med ett övertagande av traditionselement från personer i ipp:s närmiljö genom s.k. 'total traditionsförmedling'. Bönen "omfång" kan tydligt spåras från ipp:s närmiljö, medan vi beträffande ipp:s upplevelse av omgivningens "intensitet" och "djup" i bönen i stort är hänvisade till ipp:s intryck av de "inre" processerna hos bedjarna i omgivningen. Mycket tyder dock på att dessa "intryck" ägt en övertygande kraft och har påverkat ipp i deras inställning till och upplevelse av "intensitetens" och "djupets" roll i deras egen bön.

8.2.2.3. 'Fascinans'- och 'tremendum'-motiv i bönen

R. Ottos teori om upplevelsen av det 'numinösa' är särskilt ägnad att öka förståelsen av hur det suprahumana ges högre eller lägre grad av "verklighet" eller "närhet" för subjektet och därmed också av det "djup" subjektets bönebeteende uppvisar.¹⁾

Bönen förutsätter att subjektet har någon föreställning om den "Partner" till vilken bönen riktas. I de fall, där subjekten haft 'numinösa' upplevelser, tycks dessa ha haft en bekräftande och förstärkande funktion för de religiösa föreställningar individen omfattat angående det suprahumanas "verklighet" och "närhet".

Den gav ju väldigt starkt intryck på mig ... Jag menar att Gud finns har nästan sedan dess varit omöjligt att komma ifrån. Det är ju en kärnfråga då. Är mina böner ett ord ut i luften eller når dom någonstans? Så det har ju haft en väldig betydelse för det. Jag har aldrig kunnat ta mig fri från tanken att någon ser mig och bryr sig om mig. Där har det haft stor betydelse. När jag har varit allra mest ansatt. (MA:MII,4)

Vi har tidigare sett hur MA erhållit upplevelser av 'numinös' art. Det är också till en sådan han här refererar. Guds existens har efter denna upplevelse fått karaktär av "visshet" för honom. MA ser själv denna "visshet" som en "kärnfråga" för sin bön. "Vissheten" innefattar inte enbart Gudsexistens utan även att MA själv "existerar" inför Gud. Upplevelsen har alltså bekräftat för MA att han står i en bestämd relation till gudomen. Han uttrycker detta med orden "jag har aldrig kunnat ta mig fri från tanken att någon ser mig och bryr sig om mig". Vi kan i detta uttalande spåra även ett drag av 'fascinans'-motivet. Bedjaren kan således blicka tillbaka på en ti-

KB:MII,2f.;

KC:MI,34f.

13) Jmf. KD:MII,14.

1) Se Kap.8.1.2.2.1. not 4 och 11.

digare erfarenhet av 'numinös' art och kan därav lättare hålla sitt religiösa referenssystem i beredskap.

Kände stor frihet och en viss kraft och himlakontakt i bönen, samtidigt som jag upplevde 'tryck' från en del böneämnen./----/ Fick tala med Herren om både mina egna och andras behov. Upplevde hans närhet och välsignelse. Det är gott när han fyller på, även om man trots allt längtar efter mer. Tänk att en gång se honom ansikte mot ansikte! (MD:III,1)

Då ipp en gång lärt sig att igenkänna den 'numinösa känslan' tycks de känna igen denna 'känsla' då den senare återkommer samt kan även i minnet återuppväcka densamma. Det är tydligt att upplevelsen av "kraft" och "himlakontakt" är då och då återkommande för MD och markerar i sådana sammanhang en förnimmelse av gudomlig "närvaro". Väsentligt i sammanhanget är att förnimmelsen av det 'numinösa' i allmänhet och 'fascinans'-motivet i synnerhet framkallar en längtan efter "mer", d.v.s. efter att subjektet åter skall förnimma den 'numinösa känslan' och göra detta på ett ännu mera påtagligt sätt än tidigare. Så länge människan är kvar i jordelivet finns, enligt MD, inget säkrare sätt att åter uppleva denna specifika 'känsla' än genom att återvända till bönen, ty det är där "han fyller på". MD:s ord "kraft" antyder upplevelsen av vad Otto kallat "das Moment des 'Energischen'"²⁾, vilket utgör en dynamisk faktor i bönen, i detta fall en faktor kopplad till förbön med avseende på vissa böneämnen.

Vid vissa relativt sällsynta tillfällen har merparten av ipp upplevt starka och i vissa fall överväldigande varseblivningar av 'fascinosum'-karakter. Dessa upplevelser uppfattas alltid som det suprahumanas egen "aktivitet", - med det religiösa språkets uttryckssätt såsom ett utslag av gudomlig "nåd". Subjekten bedömer själva dessa förnimmelser, inte endast som momentana upplevelser eller "känslor" utan även som en strukturerande faktor, vilken medför en ny förmåga att kognitivt föreställa sig och varsebli det suprahumana i bönemomentet. Vi skall här koncentrera oss på KC:s redogörelse, eftersom hon har givit den mest sammanhängande rapporten angående denna erfarenhet.

Men givetvis hade jag ju den här bönen och den här hungern inom mig: 'Herre, låt också mig få uppleva att du fyller mig med Din Helige Ande. Att jag blir rustad för det som ligger framför och' Jag vet att jag bad väldigt innerligt om detta. Men sen vet jag inte mer, Björn. Utan när jag hade hur länge jag bad medvetet ... det var inte så länge. Sen vet jag ingenting, och jag vet inte hur länge jag hade legat där på knä inför Herren. Det såg jag aldrig efter eller någonting. Jag vet bara att .. jag var borta från tid och rum på något sätt. Och när jag lik-som kom till mig själv igen, så tyckte jag att jag var omgiven

2) Otto, R., 1963, 27f.

utav ett underbart ljus och fylld utav en glädje så obeskrivlig och framför allt en frid som jag aldrig, aldrig hade upplevt förr. Det går helt enkelt inte att beskriva det. Det gör det inte. Men det går heller aldrig att gå förbi det utan det blev en total förändring i mitt gudsförhållande./----/ Och att det blev just när jag var ensam för mig själv, det betydde mycket senare för mig./----/ Och när jag läste min Bibel så var det som att Ordet var mycket mera levande. Och det var en gjädje att läsa Bibeln. Det blev inte att nu är det den stunden så nu ska jag be - utan jag sökte faktiskt tillfälle att få läsa Guds Ord. Och att få bedja. (KC:MII,2f)

Den påfallande starka motivation att erhålla en djupare religiös erfarenhet, vilken hon själv kallar "hunger", har delvis sina rötter i tidigare 'numinösa' upplevelser och delvis i omgivningens intensiva betoning av sådana upplevelsers betydelse. Hon bad "medvetet" om en fördjupad 'numinös' upplevelse, d.v.s. hon inriktade aktivt sitt beteende på det sätt som hon trodde skulle främja en sådan upplevelse. Då upplevelsen sedan kom förnam hon sig själv vara föremål för det suprahumanas "aktivitet". Orden: "Sen vet jag ingenting" visar på dessa ombytta perspektiv. KC är angelägen att betona att detta skedde i hennes ensamhet, ty därigenom framstår tydligare processens oberoende av socialpsykologiska faktorer. Hon säger: "det skedde för mig utan några mellanhänder". Upplevelsen framstod för henne som ett rent religiöst fenomen, som Guds egen "närvaro" och "aktivitet".

Det 'numinösa' momentet av tydlig 'fascinosum'-karaktär, som KC här redovisat, visar sig hos henne skapa en specifik reaktion, nämligen en mycket stark perceptionsberedskap inför bönens objekt samt en förmåga och vilja att förbli i denna beredskap under ett relativt långt tidsmoment. Denna beredskap är intimt förbunden med en "inre" stillhet och samling som subjektet kallar "frid".

Ser vi denna erfarenhet i bönens perspektiv och relaterad till individens 'psykologiska fält' enligt bild 6, utgör den en näst intill total inriktning mot region "C". Bönen har erhållit en ny djupdimension, som bedjaren härefter kommer att eftersträva. Inte så att KC kommer att eftersträva affekter i allmänhet, utan snarare så att hon nu upplever att hon kan fränskilja sådana från upplevelsen av "närvaro" av Gud själv. Region "C" har m.a.o. erhållit en differentierad struktur, vars kärna är 'den numinösa känslan'.³⁾

Då denna utvidgning och fördjupning av region "C" ägt rum, finner KC

3) Jmf. KC:s senare upplevelse av att Gud kom henne till mötes i en situation då hon var ensam och således inte under andra människors direkta påverkan. Hon säger därom: "Det är så heligt för mig, detta. Men det var i en kris. Så hade inte Gud löst mig, då hade jag inte blivit löst. Jag kunde inte". KC:MI,34.

dels att hon har lättare att återfinna vägen dit, dels att denna region för-
mår omstrukturera hela det övriga 'fältet'. I det nya perspektivet blir
"Ordet mycket mera levande" och bönen "en glädje". KC ställes inför frågan:
"på vilket sätt har den här upplevelsen som du nu har beskrivit haft bety-
delse för din dagliga bön senare?" Hon svarar då:

Jo, den har ... den har fört med sig ... mera stilla förtröstan,
kan jag säga. Och om jag inte kan säga att jag alltid (otydligt
ord) ... haft det väldigt kämpigt många gånger, och det har varit
mörka stunder. Men det har alltid funnits någonting där som jag
tycker ibland plötsligt bara porlat upp och kommit mig till hjälp,
i mitt böneliv. /----/ Men jag hade fått det av Herren direkt i
min ensamhet. Och det är det som har varit så ljuvligt alltid
från den stunden, att Herren har kommit så där, i ensamhet. Och
jag upplevde att ... visst uppskattar jag bönegemenskap med and-
ra, men det har varit så skönt alltifrån första början att känna
det, att är det riktigt svårt, då kommer Herren till mig, i min
ensamhet, då jag ska be och det liksom inte går. Och det har va-
rit väldigt underbart att uppleva hur bördorna på så sätt har fal-
lit av. (KC:MII,5f.)

Den markerade upplevelsen har för KC medfört ett nytt förhållningssätt i
hennes bön. Det hon uttrycker med "stilla förtröstan" innebär att hon i de
stunder, då hon genom 'lokomotion' närmar sig region "C", uppfattar övriga
regioner, d.v.s. olika behovssituationer, såsom relativt oproblematiske.
Deras 'valens' neutraliseras genom att de underordnas själva gudsupplevel-
sen. Subjektet upplever då en påtaglig spänningsreducering, vilken här ut-
trycks med orden: "bördorna har på så sätt fallit av".

Att övriga regioner underordnas region "C" får ytterligare en effekt,
vilken bedjarna tillmäter stor betydelse i den dagliga bönen, nämligen för-
mågan att uppfatta Guds "ledning" i bönen.

Det gör Han. Han svarar. Det upplever jag bestämt. Därför är det
en väldigt viktig sak den här överenskommelsen. Det finns en ö-
verenskommelse i bönen. Man känner att det här är överenskommet
och det är mycket den känslan, det faktumet, som präglar känslan
när man slutat bönen, att det är överenskommet. Vi är överens Gud
och jag om detta./----/ Men hur Han kan säga det här det
upplever jag en del så ibland, med känsla kan Han, vad ska vi sä-
ga, manifesteras att Han har uppfattat signalerna och att Han be-
jakar det med att ge mig en känsla./----/ Jag kan känna en ...
väldigt stark vällustkänsla som kan vara så där riktigt, riktigt
stark, så jag kan få kårar utmed ryggen, nästan, när man kan få
någonting bekräftat. Och likadant kan jag känna en osäkerhet och
oro inför någonting som inte är klart. (MA:MII,18)

MA uppger att han lärt sig pröva om en viss bön är i harmoni eller dishar-
moni med Guds "vilja". Hans metod, vilken förvisso inte utesluter andra
kognitiva slutledningar, innebär att han är observant på de affektiva im-
pulser han förnimmer under bönen. Denna prövning innefattar två moment. Det

första momentet innefattar att en viss angelägenhet blir föremål för hans bön och därmed fokuserad i medvetandet. Det andra momentet innebär att MA söker en eventuell närvaro av en 'numinös känsla' av 'fascinans'-karaktär, och därvid fokuserar det suprahumana. Om då detta senare moment ledsagas av en mer eller mindre stark impuls av 'fascinans'-karaktär, tolkas detta av subjektet som harmoni mellan Guds "vilja" och bönens innehåll. Spänningen mellan böneämnets region och gudsupplevelsens region upphör.⁴⁾ MA uppfattar detta förlopp som en "manifestation", vilken för böneämnet in i en 'numinös' sfär. MA kallar detta "överenskommelse". Vanligare är annars att ipp använder uttrycket "visshet" om att vara på rätt väg eller "visshet" om att få bönesvar, då de beskriver denna typ av erfarenhet.⁵⁾

Den oro och osäkerhetskänsla, som MA redovisar beträffande de böner som inte "bekräftas", bör inte tolkas som en upplevelse av ett 'tremendum'-motiv. Den utgör snarare en reflex av osäkerhet inför den totala avsaknaden av 'numinös känsla'.

Som vi tidigare visat, har de för övrigt sparsamt förekommande upplevelserna av 'tremendum'-motiv i regel tolkats av ipp i etiska kategorier. Detta får ett visst genomslag i bönen, i synnerhet hos de två äldsta ipp.

O, store Gud! Då tänker Du också på mig, ringa stoft. Du vet att jag inte ens känner mig själv ordentligt. Också inne i mitt eget inre finns dolda krafter i djupet, som jag inte fattar mer än ytligt. Därför, o, Herre, ber jag Dig att Du lyser igenom mitt väsen med ditt heliga ljus, att Du rör vid mitt hjärta och så prövar, undersöker, att vad jag behöver upptäcka hos mig själv blir uppenbart för mig. Du vet ju allt. (MD:UIII,7)

Nu är det inte bara i de stora avgörandena i livet som det är viktigt att vara uppriktig inför Gud. Det är lika viktigt i mitt dagliga livs alla detaljer, och i mitt dagliga böneliv i synnerhet. O, hur jag behöver be om hjälp att vara lyhörd och finkänslig. Och att inte ursäktat mina svagheter eller släta över med en massa tomma bönefraser. Nej, sanning i hjärtegrunden. Vad jag nu nämnt om, och upplevt, har gjort att jag har stor respekt för min himmelske Fader. (KC:UIII,4)

Båda utsagorna berör risken av att komma i konflikt med Gud och uttrycker en viss bävan inför denna risk. Hos MD är hans egen personlighet, vilken han kallar "mitt eget inre" och "mitt väsen", fokuserad och ställd i relation till Guds "krav". Hos KC gäller samma sak men med en viss förskjutning åt vissa specifika beteenden.

Då vi uppställer MD:s uttryck "mig, ringa stoft" vid sidan av uttrycket

4) KD kallar denna erfarenhet "att känna frid inför" något. KD:MII,14.

5) Jmf. MC:MII,3,13;
KA:MII,9;

"ditt heliga ljus", framträder en relation som har klart 'numinösa' drag. Gud uppfattas som den som kan genomlysa och därmed totalt avslöja människans alla hemligheter. Inför denne Gud upplever subjektet sig självt som ett "ringa stoft", en upplevelse av 'kreaturlighetskänsla' inför mötet med ett 'tremendum'-motiv. Det i sammanhanget viktiga är att MD i sin bön ber om att få bli avslöjad av detta "heliga ljus", en bön som han vet kan orsaka honom själv stor smärta om den blir uppfylld. Att MD likväl beder bönen sammanhänger med den etiska dominanten i hans gudsbild, vilken förenats med ett 'numinöst' element och därigenom fått en "närhets"- och "verklighetskaraktär", som han inte kan fly undan. Eftersom mötet med det gudomliga "kravet" är oundvikligt, innebär bönen en underkastelse under den som "vet allt" för att därigenom få del av den upprättelse som kommer genom "nåd".⁶⁾

KC refererar till en specifik valsituation i sin ungdom, då hon var på väg att välja ett yrke som hon uppfattade vara i konflikt med Guds "vilja".⁷⁾ Hon blev då svårt sjuk, vilket hon såg och för övrigt ännu idag ser som en följd av Guds "vrede". "Då var det mörkt och då var det allvar", skriver hon. Denna, för KC centrala erfarenhet, får nu genomslag i hennes dagliga bön. All bön, även den bön som berör till synes oviktiga ting, måste, enligt KC, vara totalt "uppriktig" samt måste vara "lyhörd och finkänslig". Det är till synes två ting som hon här vill markera. "Uppriktigheten" berör hennes villighet och förmåga att inför Gud vara den hon är, visa vad hon verkligen tänker och känner. "Lyhördheten" och "finkänsligheten" är uttryck för hennes förmåga att registrera Guds "vilja" i en specifik situation. KC ser sitt eget "inre" med alla dunkla bevekelsegrunder och vagt upplevda impulser från Gud som ett farligt område i den meningen, att det är just där som konflikt med Gud uppstår. Den "respekt" hon känner bottnar i ett möte med ett 'tremendum'-motiv i hennes gudsupplevelse och finns sedan med i varje bönemoment. Den yttrar sig i en påtagligt vaksam hållning gentemot bönemoment som präglas av hennes egen behovssituation. Varje bön, inklusive det "dagliga bönelivet", måste, enligt KC, underordnas Guds "vilja" och "ledning".

Det är i första hand hos MA, MD och KC samt i viss mån även hos KB, som vi kan spåra tydliga genomslag av 'numinösa' erfarenheter i bönen, även om

 KC:MII,18; MI,16;
 KD:MI,16; MII,9.

6) "Nåd" är, enligt Otto, det religiösa uttrycket för delaktighet i Guds 'fascinös' och utgör samtidigt ett uttryck för motsatsen till det "schauervolle". Otto, R., 1963, 43.

7) Se KC:MI,13,29. Se även Kap.7.7.

sådana erfarenheter också förefinnes - låt vara i olika omfattning och grad - i referensramen hos övriga ipp. Då 'numinös' upplevelse tenderar att leda till att det suprahumana uppfattas som mera "nära" och mera "verkligt", får denna upplevelse generellt en förstärkande funktion för bönen. I de fall bedjarna erhållit upplevelser av 'tremendum'-karaktär, har gudsförhållandet, och därmed bönen, tydligt präglats av respekt för "Guds etiska krav". Därmed har föreställningen om "försoningen" erhållit en central plats i gudsförhållandet.

8.2.2.4. Bönen som rolltagande

Samtliga våra ipp har, såsom ovan i olika sammanhang visats, genom 'total' traditionsförmedling kommit i kontakt med bönen. Förmedlarna har i sina olika positioner inom församlingarna således inte enbart talat om bönen utan framför allt själva varit bedjare. Rollen "bedjare" har därigenom varit tillgänglig för identifikation och rollövertagande.¹⁾ Enligt Sundén består den religiösa traditionen till väsentlig del av roller, dels hämtade från historien, dels bestående av levande, för mottagaren iakttagbara individer. Identifikationen underlättas generellt av att en roll är tydlig och även av att rollinnehavaren av mottagaren uppfattas som en auktoritet, till vilken mottagaren har en positiv känslomässig relation.²⁾ Övertagandet av rollen "bedjare" har hos flertalet ipp visat sig ha goda psykologiska förutsättningar.

Då övertagandet av rollen "bedjare" äger rum hos individen, upptar denne, enligt Sundén, i samma ögonblick rollen "gudomlig Partner".³⁾ Detta innebär att det i individens medvetande framträder en föreställning om någon som lyssnar till bönen och som kan besvara den. Ju tydligare och mer profilerad rollen "bedjare" framstår för traditionsmottagaren, desto tydligare och "verkligare" uppfattas rollen "gudomlig Partner". Individen har genom denna process lärt in de psykologiska förutsättningarna för en dual rollstruktur, vilken utgör individens religiösa referenssystem.⁴⁾

1) Att bedja "med" traditionsmottagaren underlättar i hög grad rollövertagandet. Se Sundén, Hj. 1974a, 78. Jmf. Wikström, O., 1975, 95f., 98. Inom SAM:s tradition utgör uttrycket "att bedja med någon" en teknisk term, vilken betyder att genom en gemensam böneakt hjälpa en annan människa till tro och därmed i regel även in under traditionens långvariga inflytande.

2) Se Sundén, Hj., 1971, 259f.; 1974b, 103.

3) Ibid., 1971, 52-53, 63; 1974b, 29.

4) Ibid., 1971, 108ff.; 1974b, 35.

5) Ibid., 1974b, 36.

Det religiösa referenssystemet består hos en individ sällan av enbart en enda dual rollstruktur. Då ipp vuxit upp i "fromma" miljöer har de där mött både ett stort antal bedjare och ett antal andra religiösa rollgestaltningar. De har därför sannolikt internaliserat ett stort antal roller, vilka svarar mot många olika situationer och behov. Ur alla dessa roller uppstår, säger Sundén, den generaliserade människorollen "Guds partner", vilken svarar mot en generaliserad gudsroll utan markanta drag.⁵⁾ Inom Svenska Alliansmissionen existerar ett gemensamt 'rollsystem'⁶⁾ innehållande två övergripande duala rollstrukturer, nämligen rollerna "barn - Fader" samt "tjänare - Herre". Dessa har till följd av traditionsförmedlingsprocessen internaliserats hos ipp och hos dessa intagit en stabil och central position. Strukturerna är vida och innehåller ett antal del-roller och kan betraktas som semi-generaliserade. Med Lewins konception kan detta uttryckas så att ipp:s personlighet består av ett antal mer eller mindre centralt liggande 'regioner'.⁷⁾ Två av dessa regioner kallas då "barn" respektive "tjänare" åt Gud, och de båda gränsar till varandra. Att de båda inbördes förhåller sig så möjliggör 'lokomotion' mellan dessa varseblivningsformer.⁸⁾

Individens bön förhåller sig, psykologiskt sett, till dennes religiösa referenssystem så att de är ömsesidigt beroende av varandra. Referenssystemet utgör en förutsättning för att bönebeteendet skall komma till stånd. Det erbjuder därvid både en tolkningsmodell och ett handlingsmönster⁹⁾, och det aktualiseras steget före beteendet såsom en styrande och aktiverande faktor. Bönebeteendet är således därmed en följd av det duala rollsystemets aktualisering. I nästa steg har bönebeteendet en återeffekt på referenssystemet genom att detta bringas till en högre aktualitetsgrad.¹⁰⁾ Här får bönen en instrumentell funktion, vilken tillmätas väsentlig betydelse av ipp själva.

Lika verklig som syndaförlåtelsens befrielse och glädjen i Gud är, lika verkliga är mörkret, ångesten, anfäktelsen. Jag har sett det i Boken. Hur har jag inte gripits inför Job och Jeremia och

6) Jmf. Sundén, Hj., 1971, 153-155, 173. Sundén använder ibland termen 'rollsystem' för att beteckna en grupp av potentiellt duala varseblivningsmönster, vilka tillsammans bildar traditionens gemensamma referenssystem.

7) Även personlighetens struktur låter Lewin representeras av 'regioner'. Lewin anger fyra "skikt" räknat från personlighetens "centrum": a) "självet", b) "centrala regioner", c) "perifera regioner" samt d) "perceptions- och motoriska regioner". Lewin, K., 1936, 177ff. Jmf. Sundén, Hj., 1971, 364.

8) Väl medvetna om att Sundén med 'fasväxling' avser alternering mellan ett profant och ett religiöst varseblivningssätt skulle man även kunna kalla en alternering mellan två religiösa varseblivningssätt för ett slags "fasväxling".

andra. Eller inför David, när hans hjärta slog honom. Och åtminstone något har jag ibland känt igen mig hos dessa. Finns något tyngre och svårare för en gudsmänniska än att uppleva att Gud är långt borta, att han döljer sitt ansikte? Förstår jag det rätt, var just detta själva gallan i Jobs prövning. Gud vare lov - jag vet ju att Herren inte är långt borta ens i de mörkaste stunder. Herren Kristus upplevde på Golgata hela djupet av gudsövergivenhetens smärta. Därför behöver jag egentligen aldrig bli verkligt ensam. Tack, o tack, Herre Jesus! (MD:UIII,4)

Han säger vidare:

.... jag tycker jag har sagt det redan att vi är vänner, och vi har saker och ting gemensamt. Jag har tänkt på det faktiskt ibland på senare tid. Det är inte alltid jag går och ber. Det är det inte, Nej då, jag sysslar ju med praktiska saker och med att läsa o.s.v., men ändå så kan jag tala med Gud om vad som helst. Precis. Jag tror inte det är någonting som jag vill hålla undan för Honom. Utan vi är så väl bekanta så vi kan umgås. Och Han förstår mig, det vet jag. Omedelbart. (MD:MII,7)

De gammaltestamentliga gestalterna Job, Jeremia och David har utgjort identifikationsobjekt för MD. Han har "känt igen sig" hos dessa, och han har "gripits inför" dem då han betraktat dem. Tillsammans har dessa roller i samverkan med andra hos MD skapat en generaliserad människoroll, "Guds partner". Den gemensamma nämnaren för samtliga dessa roller, och således även för den generaliserade rollen, är att de innefattat "visshet" om att "den Andre", Gud, trots allt befunnit sig nära subjekten. Denna "visshet" blir också MD:s i det att han upptar rollen "den Andre". Han säger: "jag vet ju att Herren inte är långt borta". Det är nu MD själv som "vet". Det är nu som MD inte "behöver bli verkligt ensam". Hos honom har byggts upp en dual rollstruktur, vilken genom åren hunnit bli stabil. Bibeln har här haft en stor betydelse genom att tillhandahålla dessa roller, vid sidan av de roller MD mött i sin närmiljö.¹¹⁾

Det andra citatet visar att MD har en återkommande interaktion med Gud i bönens form. Han pendlar mellan ett rent profant förhållningssätt och bönens hållning via återkommande 'fasväxlingar'. Bönebeteendet förutsätter dock ett mer profilerat religiöst referenssystem än den generaliserade "Andre" även om denne uppfattas som "inte långt borta". Hos MD finns vid sidan av den generaliserade "Andre" ett antal specifika duala rollsystem, vilka aktualiseras, eller kan aktualiseras, i den religiösa 'fasen'. Denna profi-

9) Sundén,Hj.,1971,56.pass.

10) Ibid.,107f.,119f. Jmf. Canesis beskrivning av bönemomentets två första faser, vilka föregår "die Formulierung des Gebets". Canesi,A.,1936,55ff.

11) Övertagande av rollen "Guds partner" kan ske med hjälp från levande förebilder alternativt genom muntlig/skriftlig förmedling. Se Sundén,Hj.,1971,59f.;1974a,78ff.

lering och differentiering kan spåras i uttrycken "vi har saker och ting gemensamt" samt "vi är så väl bekanta". MD vill härmed säga att hans interaktion med gudomen är väl inövad med ett stabilt religiöst referenssystem, vilket dessutom är så differentierat att det är brukbart i olika specifika situationer.¹²⁾ Hur är då det referenssystem beskaffat som ger upphov till det bönebeteende vi finner hos våra ipp?

Gudsrollen "Fader", vilken korresponderar mot rollen "barn", inrymmer flera av dominanterna i ipp:s gudsbilder. Den utgör dessutom en mycket tidigt inlärd kognitiv struktur genom att den underlättats av tydliga sociala förebilder. Det duala rollsystemet "barn - Fader" är både tidigt etablerat hos subjekten samt äger en systematiskt¹³⁾ viktig funktion genom att det erbjuder ett tolkningsmönster på både "A"-, "B"- och "C"-nivån i gudsförhållandet.

Jag är ensam med Gud och det är precis som att Han bara är till för mig då Och likaså om man är ängslig och rädd, det är som att Han omsluter. Psalm 139 är ju min älsklingspsalm och den har jag ju levat i. (KA:MII,4)

Ja, bäst är det när Han är min far, som jag känner fullt förtroende för och som jag kan lämna av allt till. Kunna tacka Honom för allt jag fått. (KA:MII,9)

Och alla sa så här: 'är du inte orolig nu när du ska åka iväg? (till sjukhuset; vår anm.)/----/ Så jag sa till M: 'nu vill jag att vi ber innan jag åker'. Vi böjde våra knän vid våra sängar där i sovrummet och bad. Och hela mitt inre fylldes av nåt slags frid. Det var helt fantastiskt. Och många frågade mig efteråt, 'men hur kände du dig när du gav dig iväg? Och visste...!' Ja, sa jag, jag kände mig som den lugnaste människa i världen. Det var jobbigt och komplicerat men jag kände hela tiden att jag vet ju, det här går bra. Det är nog det mest påtagliga jag har upplevt. Det var ett litet underverk. Mänskligt sett så skulle jag ju varit ganska skakis. Men då fick jag verkligen frid. Och det är såna gånger då jag har haft det jobbigt eller svårt. När jag då har sagt: 'Herre, nu vet Du hur jag har det', då har jag ofta känt .. friden komma. Att hur det än går så blir det bra. (KB:MI,14)

I de situationer då ipp upplever oro, svaghet eller vilsenhet aktualiseras behovet av hjälp av den "Andre". Den roll, som då ligger närmast till hands är rollen "barn", i vilken bedjaren vänder sig till sin "Far".¹⁴⁾ KA har i denna situation upplevt hur denne "Far" kommit henne till mötes såsom en "levande Partner". Hennes uttryck "omsluter" visar hur hon nästan i fysisk

12) Jmf. Sundén, Hj., 1974b, 36.

13) Uttrycket "systematisk" refererar här till individens förmåga att uppfatta traditionsmönstret såsom en kognitiv helhet. Jmf. Åkerberg, H., 1981a, 44.

14) Enligt Sundén är det individens behovssituation, vilken tillsammans med de latenta religiösa referenssystemen avgör vilket 'rollsystem' som kommer att aktualiseras. Sundén, Hj.,

mening upplever Guds "beskydd" och "hjälp".¹⁵⁾ Interaktionen får således ett mycket specifikt innehåll till följd av det duala varseblivningsmönstrets konkretion. Detta mönsters giltighet bekräftas sedan och förstärks genom ett bibelrum i Psaltaren, ett bibelrum vilket KA anger sig ha "levat i". I linje med detta upplevda gudsförhållande ligger även hennes bruk av det intima uttrycket "min Far". Bönens syfte blir i denna typ av relation att tillförsäkra subjektet en trygghetsskapande "närhet" samt en upplevelse av att till "Far" kunna "lämna av allt" som oroar.

KB skildrar samma process men gör det genom att redogöra för en specifik erfarenhet. Också hos KB utgör det duala rollsystemet "barn - Fader" själva kärnan i det religiösa referenssystemet. Hon lägger fram sin oro i bön till Gud och tycks nästan bli överraskad av den omedelbara effekt detta får. Normalt skulle KB varit "ganska skakis". Att hon nu i stället blir alldeles lugn, får "frid", tolkar hon som ett direkt ingripande från Gud, t.o.m. "det mest påtagliga" tecknet på Guds ingripande som hon upplevt. Denna situation av hjälpbehov, bön och ingripande från Gud står fram som modell för en mängd liknande situationer.¹⁶⁾ Interaktionsmönstret "barn" och "Fader", som då visar sig bli bekräftat genom "hjälp", har också i dessa senare tillfällen blivit konfirmerat genom "inre" erfarenhet.

Gemensamt för både KA och KB är att det duala rollsystem, som aktualiserats genom behovssituationen och genom deras bön, har försatt dem i ett tillstånd av 'antecipation'.¹⁷⁾ Detta innebär att de har en specifik förväntan att Gud "kommer dem till mötes" just såsom "Fader". De äger således en beredskap för en specifik typ av upplevelse. En mängd "bönesvar" och "bönhörelser" av typen upplevelse av "trygghet", "hjälp", "beskydd" etc. kan hänskjutas till ovanstående tolkningsmodell och det interaktionella mönstret "barn - Fader".

Det andra, näst intill lika centrala duala rollsystem vi möter hos ipp, är rollerna "tjänare" och "Herre".¹⁸⁾ Rollsystemet innefattar i sin tur en rad underordnade roller. Rollen "Herre" kan innefatta rollerna "den som leder"¹⁹⁾, "den som vet allt"²⁰⁾, "den som befaller"²¹⁾ etc. Varje speci-

1974b, 36. pass.

15) Se ovan s. 184.

16) Jmf. schemat "situation-expektation-interaktion". Wikström, O., 1975, 124.

17) Sundéns term för den specifika förväntan på "den Andres" beteende, vilken följer på rollupptagandet. Sundén, Hj., 1971, 53ff.

18) MA:MII, 10, 16; KA:UII, 2;
MB:MII, 10; UII, 1; KC:MI, 18; UII, 1, 4;
MC:MII, 1f.; 11; KD:MII, 13; UII, 1, 5.
MD:MI, 18; UII, 2;

fik roll vilar därvid på en specifik människoroll.

Jag skulle vilja beskriva det som att ... jag är underordnad Gud. Överlåtelsen innebär att Gud ska ha herravälde i mitt liv. Därmed inte sagt att Han har det. Dit kommer jag nog aldrig. Men det är min innersta önskan. Han är alltså min Herre, med stor bokstav. Och genom Hans verk, genom Jesus Kristus så har jag blivit barn. Och jag tycker att det ... ordet 'Guds barn' är ett skönt begrepp. (MB:MII,7)

Han (Gud;vår anm.) har ställt människan i Hans tjänst, både att fortsätta och att ta vid där Han en gång började. Men, samtidigt då, vara i stunden, Hans medskapare. Den bilden är tydlig i mitt sinne. /----/ Jag är ingen passiv ... jag känner mig inte som en passiv partner i förhållandet till Gud, utan har en medskaparfunktion. Det är nog det tydligaste. Och en annan sådan här bild som känns levande, det är barnskapet. Att vara Guds barn. Det känns att det hör samman med det andra. (MC:MII,11)

Rollsystemet "Guds tjänare - Herre" intar således hos både MB och MC, vid sidan av rollsystemet "barn - Fader", en central plats i deras egen tolkning av sin gudsrelation och sin religiösa erfarenhet. Det har även en klart strukturerande funktion för deras beteende. Hos MB framgår det tydligt, och i viss mån även hos MC, att detta rollmönster opererar främst inom region "B", individens "relativa status" i gudsförhållandet. I det duala mönstret "tjänare - Herre" är det visserligen fortfarande så att människan står i ett beroendeförhållande till Gud, men Gud behöver också människan. Rollen "tjänare" tenderar att sammanfalla med ett säreget självmedvetande hos subjekten.²²⁾ Individen uppfattar sig som "kallad" eller utvald av Gud till denna roll som "tjänare".²³⁾ För bönebeteendet innebär detta att individen även kan uppfatta sin bön som "tjänst" åt Gud. Gud behöver människans bön för sina syften.²⁴⁾

Herre, lär mig bedja! För mig in på bönen mark, i dess heliga atmosfär! Hjälp mig att be ödmjukt, i tro, uthålligt utan att förtröttnas, att glädjas och vara salig i bönen men också att kämpa, lida och vänta. Hjälp mig att bedja i Ditt namn, att be så, att Du kan använda mitt böneliv att främja dina syften. Ty bönen är ju ditt sätt att verka i tiden. (MD:UIII,9)

19) MC:MII,9; KB:MII,5f.;
MD:MI,18; KC:MI,14.
KA:MI,11f.; MII,9;

20) MC:MI,11;
KC:UII,4.

21) MA:MI,12;
KC:MI,13.

22) Härvid kan tjänareförhållandet komma att gränsa till ett vänskapsförhållande. Jmf. Heiler, Fr., 1920, 400f.

23) MB:UIII,2. MB uttrycker det så att han anser sig ha en "speciell gåva att brukas av Gud".

24) Se användningen av uttrycket "samarbete" mellan Gud och människa. KC:MI,27; KD:MII,13.

MD ser här bönen som Guds verktyg. Bönen upplevs då som en samverkan mellan människa och Gud. Den gör det möjligt för Gud "att verka", eller åtminstone underlättar den på sitt sätt för Gud "att verka".²⁵⁾

Både MB och MC kompletterar rollstrukturen "tjänare - Herre" med att samtidigt använda rollmarkören "Guds barn". Dock synes det första mönstret för dessa två vara av högsta aktualitetsgrad. Det synes vara så att rollen "barn" för dessa båda utgör ett något mera allmänt och grundläggande mönster för deras "absoluta status" i gudsförhållandet. Det är då något att falla tillbaka på när 'lokomotion' till region "B" eller "C" av olika skäl inte är möjlig.

Varseblivningsmönstret "tjänare-Herre" aktualiseras av delvis andra dynamiska faktorer än mönstret "barn - Fader". Genom andra behovsimpulser får bönen ett annat innehåll, vilket även svarar mot andra dominanter i gudsbilden. Rollen "tjänare" korresponderar med behov av "ledning", "klarhet", "kraft" att göra Guds "vilja" m.m. Efter bönen "Herre, med kraft ifrån höjden bekläd mig" reagerar MB:

Den bönen vill jag instämma i och den har jag bett många gånger. När jag går in i vissa uppgifter i Guds rike, församlingen, är jag mycket beroende av att på knä överlämna mig åt Gud. Jag vill lita på Hans kraft och inte min egen. Jag vill ha Hans kunskap i mitt handlande, inte min egen. (MB:UIII,5)

MB känner en stark etisk förpliktelse att tjäna sin församling, en hållning som svarar mot den etiska dominanten i hans gudsbild. I denna tjänst är det behovet av "kraft" och "kunskap" som upplevs starkast.²⁶⁾ Denna behovssituation kräver ett adekvat varseblivningsmönster för att kunna strukturera ett bönebeteende. Ett sådant mönster utgörs av det duala systemet "tjänare - Herre".

Det är dock långt ifrån alltid som det religiösa referenssystemet aktualiseras spontant genom att individen möter behovssituationer. Därför anses det viktigt och nödvändigt att på olika sätt, exempelvis genom bibelläsning eller diskursiv meditation, hålla det religiösa referenssystemet aktuellt och helst förstärka detta. Bönebeteendet har här en explicit funktionell betydelse genom att det utgör en direkt övning i rolltagande.

Ja, den (bönen; vår anm.) är ju nästan grundvillkoret för allt. (MB:MII,8)

(Om hon inte bad; vår anm.) Om det händer, man kan ju bli så koncentrerad på annat att det fyller upp allt. Tappar fotfästet då, tycker jag./----/ Ja, man blir osäker på ... hur man ska klara av det. Tomt. Ödsligt på något sätt, tycker jag. (KA:MII,8)

25) Se även KD:UIII,9.

För även om vi säger att jag skulle ta ett sådant drastiskt steg så att jag skulle lämna en församling, så skulle jag inte kunna lämna Gud, och min relation till Honom. Och därmed kan jag inte lämna bönen då. Den är viktig för att upprätthålla den, relationen. (KB:MII,9)

Bönens funktion som övning och uppehållare av det religiösa perceptionsmönstret innebär en kamp mot ett profant varseblivningssätt.²⁷⁾ Om ipp inte ber skulle det religiösa varseblivningssättet sakta brytas ner. Detta skulle skapa en känsla av "tomhet" och hjälplöshet. KA uttrycker detta med orden att "tappa fotfästet". Att "relationen upprätthålls" betyder med Sundéns terminologi att det duala rollsystemet bibehålles på en hög aktualitetsnivå. Härigenom erhåller bönen ett drag av "arbete"²⁸⁾, något som subjektet måste utföra, inte för att förbli ett "Guds barn", utan för att kunna leva sitt kristna liv "nära" Gud och på ett meningsfullt sätt.

Den duala rollstrukturen uppehålls dock inte enbart genom förnyat rollövertagande i bönebeteendets form. Individen äger en rad andra beteenden förutom bönebeteendet, som är strukturerat av samma rollsystem som bönen. Dessa beteenden får i princip samma aktualiserande verkan på det religiösa referenssystemet som bönen. Därför upplever ipp det betydelsefullt att bönebeteendet och övriga rollbeteenden är kongruenta. Om så är fallet förstärker de varandra och samverkar till rollsystemets aktualisering och aktivering. Skulle emellertid så inte vara fallet motverkar de varandra.

Det är min synd, min olydnad som bedrövar min Far i himmelen, och gör att Han måste dölja sitt ansikte för mig. Får jag säga att det är för att Han är ledsen på mig, Hans älskade barn. Och när jag då försöker be, så är det som att tala i tomma intet, eller tala mot en mur, orden bara studsar. (KC:UIII,4)

Men trons väg är också att använda sina sinnen i efterföljelsen. /----/ Vi får inte glömma att växandet har en mycket praktisk dimension. (MA:UIII,5)

Det är klart att när jag beder, då på morgonen, hemma, då får jag mig själv att känna lugn. Inför dagen. /--/ Nej, jag tycker att jag får, att jag i en sådan stund får hjälp att kunna se dagens uppgifter sådana jag ska ta dom. Jag tycker det finns en skillnad på dag då jag inte har gjort det, kanske. Men jag tänker inte så här att det beror på att Gud trasslar till det för mig, för att jag inte har bett, utan det är nog mer för min egen del. Att den där stunden betyder för min egen del att jag får förmågan att kunna börja rätt och sluta rätt och göra det jag ska. (MC:MII,18)

26) Se ovan s.185f.

27) Sundén,Hj.,1971,107f.,184.

28) Detta "arbete" svarar mot vad Canesi kallat "das Aufsuchen des eigenen Ich" och utgör börens första fas. Canesi,A.,1936,29,35.

Dessa uttalanden belyser på olika sätt sambandet mellan bönebeteende och annat beteende som emanerar ur samma mönster. Rollövertagandet skapar en anticipation, inte bara riktad mot "Fadern" utan även mot det egna subjektet. KC söker leva upp till de förväntningar hon själv ställer på rollen "barn". En sådan är beteendet "lydnad". Då hon upplever att hennes lydnad inte svarar mot rollförväntningarna - hon övertar m.a.o. rollen "olydigt barn" - får detta omedelbart effekten att hon också simultant upptar rollen "besviknen Far". Denna situation skapar hos henne en förväntan att Gud handlar efter detta mönster genom att "dölja sitt ansikte" då KC ber. Hon äger under sin bön en specifik beredskap inför upplevelsen "tala mot en mur". Då hon också upplever detta utgör det en bekräftelse på hennes perceptionsmönsters riktighet. Hon kan alltså inte samtidigt överta rollerna "lydigt barn", vilket upplever "Faderns närhet", och "olydigt barn", vilket upplever "Hans besvikelse". På motsvarande sätt medför "lydnad", d.v.s. ett beteende som är kongruent med hur ett "Guds barn" förväntas bete sig, att upplevelsen av "Faderns närhet" och "intresse" för subjektet förstärks. Därför tenderar bönebeteendet att stå i ett beroendeförhållande till övrigt beteende, i den utsträckning detta beteende kan härledas från samma religiösa referenssystem.

MC belyser genom sin utsaga samma samband, men i motsatt riktning. När MC i sin bön aktualiserar sitt religiösa perceptionsmönster, framträder i första hand rollerna "tjänare - Herre". Då detta mönster aktualiserats blir inte endast bönen meningsfull för honom. Han upplever dessutom att en rad andra rollförväntningar, både på rollen "Herren" och rollen "tjänaren", aktualiseras. Han får därvid hjälp "att kunna se dagens uppgifter sådana han ska ta dom". Han erhåller "förmåga att göra det han ska". När MC slutat sin bön, möter han sin dag med ett aktualiserat rollmönster. Han upplever sig som en "Guds tjänare", och vad denna roll innebär blir för varje dag allt tydligare genom bönen. "Efterföljelsen", som MA talar om, är ett uttryck för nödvändigheten av kongruens mellan bönen och annat beteende om tron skall kunna tillväxa, d.v.s. om den duala rollstrukturen skall kunna nå djupare internalisering och integration i personligheten.

Sambandet mellan bönebeteende och övrigt beteende får ett specifikt uttryck i förbönen. Denna är specifik i den meningen att bönen s mål ofta ligger utanför den bedjandes, i sträng mening privata, behovssfär. Enligt Sundén är det den av individen upplevda behovssituationen som leder till identifikation, rollövertagande och interaktion med den "Andre".²⁹⁾ Trots detta

29) Om Sundén har rätt på denna punkt måste vi anta att förbönen är ett uttryck för ett sekun-

finner vi att förbönen är så frekvent att den utgör huvudinnehållet i det vi benämnt typ "A". Dessutom ingår den delvis även i typ "M" (Se s. 221 f.).

Rollen "förebbedjare" måste ses som underordnad rollen "tjänare". Rollen "tjänare" tolkas aldrig som enbart "Guds tjänare" utan samtidigt som "människors tjänare". Den kristna etiken vilar genomgående på denna dubbla tjänarroll³⁰⁾ och den har också en framskjuten plats i Svenska Alliansmissionens tradition. Denna tjänst har inom SAM på ett markant sätt fått uttrycket "förbönstjänst".³¹⁾

Men jag har samtidigt tryggheten om att jag går in i Guds handlande. Jag vet inte om det är för stora ord att säga, men jag upplever det så. ... Och jag vill därför att min innersta längtan är (skall vara; vår anm.) ... eftersom jag har blivit befriad så vill jag vara med om att bedja och hjälpa människor fram till befrielse. Till gudstrygghet. (MB:MI,16)

Ja, det (att bedja för andra; vår anm.) är ju en del utav min funktion, min djupfunktion, kan vi säga, som kristen. Kanske den viktigaste delen utav den. (MB:MII,9)

Men det som jag menar är bön, som är en dialog, det tror jag nog att det förutsätter att man tänker på andra människor. (MA:MII,10)

En strålande söndagsmorgon, Herrens dag. Har funnit mättnad för min egen själ i ordet och bönen. Men Guds Ande manar till förbön för vårt land, för sin församling idag. Också för (KC räknar upp en rad namn på platser och personer). Förbön. Böneämnen är många. Har läst om Aron, att han skulle 'bära Israels barns namn inför Herrens ansikte, för att bringa dem i åminnelse'. Gud hjälpte mig att fullgöra min förbönstjänst. (KC:III,4)

MB visar att rollen "tjänare" och i hög grad även rollen "förebbedjare" utgör en väsentlig del av hans identitet som kristen. Uttrycket "gå in i Guds handlande" innebär att subjektet upplever denna roll som en interaktion med Gud. Det är - skulle man kunna säga - Gud och subjektet som i viss bemärkelse handlar tillsammans mot målet, nämligen människors "befrielse". Även för MA innebär bön i första hand bön för andra människor. KC å sin sida beskriver förbönen såsom hon upplever den omedelbart efter en specifik bönesituation. Hon upplever att "Guds Ande manar" henne till förbön. Genom identifikation med den bibliska gestalten Aron, övertar hon hans roll "förebbedjare", och då detta medför ett upptagande av rollen "Arons Gud" upplever hon en impuls från Gud att bedja för sin omgivning.

därt behov hos bedjaren.

30) Se t.ex. Gerhardsson, B., 1971, 88ff.

31) Se här t.ex. Kylberg, M.S., 1983, 26, 31.

Vi skall beträffande förbönen kombinera rollteorin med ett fältteoretiskt resonemang. Beteendet förbön (FB) kan ses som en region, vilken subjektet når via en 'path' bestående av en serie regioner, gränsande till varandra.

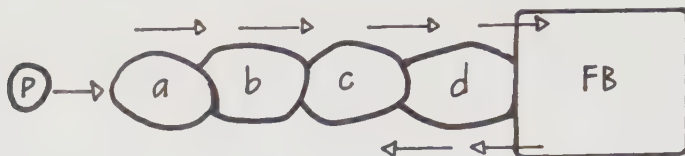


Bild 7.

'Lokomotion' till regionen "förbön" sker genom en 'path' bestående av en rad angränsande regioner.

I egenskap av medlem i församlingen nås individen av traditionens innehåll på många olika sätt, region (a). Denna region, vilken är relativt diffus i sin struktur, medför att individen genom undervisning och levande förbilder möter en rad roller som på olika sätt gestaltar vad som för denne framstår som ett kristet ideal. Då individen upplever att han, i enlighet med traditionens normer, önskar träda i en "närmare" relation till Gud, inträder han genom 'lokomotion' i region (b)

Region (b) benämner vi här "rollsökare". Då individen söker ett "nära" gudsförhållande, vänds hans uppmärksamhet mot de gestalter, vilka han uppfattar just lever i ett "nära" gudsförhållande. I regionen (b) befinner sig subjektet i ett spänningstillstånd, vilket kan reduceras endast genom att han finner en 'path' till målet, d.v.s. ett adekvat religiöst följdbeteende. 'Lokomotionen' till region (b) innefattar en omstrukturering av det 'psykologiska fältet' genom en beredskap för ett nytt perceptionsmönster. Denna förändring medför att subjektet nu varseblir bl.a. rollen "tjänare" som det beteende, vilket i hög grad förknippas med "gudsnärhet". Denna region, (c), har nu fått positiv 'valens', vilket är en förutsättning för ny 'lokomotion'.

Region (c) innefattar det beteende, vilket Sundén kallar identifikation med och övertagande av rollen "tjänare" och därvid ofta även rollen "Kristus". Detta rollövertagande skapar omedelbart en antecipation riktad mot "den Andre" i enlighet med individens religiösa referenssystem. Dessutom, vilket är viktigt att notera, skapar identifikationen med rollen "tjänare" en "expektation", en förväntan från både subjektet självt och från dennes omgivning, riktad mot subjektets eget beteende. Rollen "tjänare", i synnerhet om den dessutom är förenad med rollen "Kristus", innefattar nämligen

beteendet att uppmärksamma andra människors behov eller nöd samt implicerar därtill försöket att göra något för att hjälpa dessa. Då detta beteende initieras, sker en 'lokomotion' till region (d).

Region (d), beredskapen att komma andra människor till hjälp, inträffar således såsom ett mellanled före inträdet i regionen (FB). Då individen i och med övertagandet av rollen "tjänare" passerar genom region (d), kommer denna passage att kraftigt förstärka identifikationen med denna roll i själva bönemomentet. Rollen "tjänare" sammanfaller då med rollen "bedjare" i den specifika rollen "förebudjare". Den fördjupade och förstärkta identifikationen med rollen "tjänare" ger således åt bönemomentet en upplevelse av fördjupad och förstärkt interaktion med rollen "Herren".³²⁾

MB berättar om sin utveckling till förebudjare på följande sätt:

Det fattades något i mitt liv. Det fattades något som gjorde att jag inte fick tjäna Herren på det sättet. Och det led jag utav. /----/ Och det var egentligen en ny kamp, andlig kamp, inte så dramatisk som första frälsningsupplevelsen, men en andlig kamp som fanns. Man kan säga att kampen låg i det här med upplevelsen av den Helige Ande, att ta emot den Helige Ande, vilket uttryck man nu ska använda för det. Där låg kampen. (MB:MI,6)

På detta sätt beskriver MB det spänningstillstånd i vilket han levde. Han befann sig här i region (b), därigenom att han sökte en väg till en djupare gudsrelation. Han insåg redan vid denna tidpunkt att denna djupare gudsrelation var förknippad med att "tjäna Herren", men han kunde inte se hur "tjänandet" skulle kunna bli en verklighet. Svaret på hans fråga upplevdes som en plötslig insikt, som infann sig i samband med vad MB själv kallar "överlåtelsen"³³⁾, och strax därefter fann han i en bok bilden av "handen i handsken" (se kap. 7.2.), vilken erbjöd ett varseblivningsmönster för hans fortsatta upplevelse av sitt gudsförhållande. I samband med denna erfarenhet blev rollen "Guds tjänare" kärnan i hans kristna identitet. Då MB i vår undersökning blir förelagd bönen "O, Jesus jag längtar att helt bliva din", blir hans reaktion följande:

Omedelbart upplever jag att denna bön är redan passerad. Jag kan inte känna något som är i vägen för att jag helt tillhör Jesus. Jag är hans. Den enda längtan jag bär på är att få bli mer använd av honom. Jag har ett inneboende 'begär' efter att få tala med och bedja till Gud med människor. /----/ För några veckor sedan fick jag vara med om att bedja för några i vår konfirmandskola.

32) A. Bolley säger: "Es fragt sich nun, ob wir dem Gebet mit äusseren Hilfsmitteln eine höhere Intensität zuschreiben sollen als dem Gebet mit inneren Akten. Wir halten uns für berechtigt, diese Frage positiv zu entscheiden. Es scheint doch, dass eine äussere Handlung eine ausserordentlich gesteigerte religiöse Haltung bekundet." Bolley, A., 1930, 147f. Jmf. Clark, W.H., 1971, 202. "När dessa trosenliga aktiviteter en gång är utförda, har de även en tendens att stärka trosföreställningarna". Se även MB:MII, 16f.

Detta fyller mig med himmelsk glädje. Jag fick också uppleva att stå under Andens direkta ledning när det gällde att gå till en ledarkamrat. Jag kan inte svara på hur det fungerar men jag upplever att det fungerar. Detta måste vara en av de gåvor som Anden nedlagt. Halleluja! Måtte detta bara vara början till det som jag får nåd att vara med om. Det blir som något slags begär. Min längtan är att vara så nära Jesus att jag inte missar något tillfälle då han av nåd vill bruka mig, (den gåva han givit mig). (MB:UIII,2)

Här redovisar MB att han upplever sig ha lämnat regionerna (a) och (b). Kampen för att finna vägen till Guds "närhet" ligger i det förflutna. Den enda längtan som återstår är att ännu djupare kunna gå in i "tjänare"-rollen. Han har nu lärt in vägen till regionerna (c) och (d) och kan därför åter lätt finna rollen "tjänare" och det varseblivningsmönster som denna roll skapar. Hans identitet som "tjänare" förstärks och bekräftas därigenom att han "beder för några" i konfirmandskolan samt "går till en ledarkamrat" efter att ha upplevt "Andens direkta ledning" att göra så. Han upplever då att det "fungerar", d.v.s. att det är fråga om en "verklig" interaktion med Gud.

Förbönen visar sig emellertid också få en återeffekt, en sorts "feedback", på bedjarens varseblivningsmönster. De människor subjektet beder för uppfattas efter bönen på ett delvis nytt sätt.

Jag engagerar mig djupare i andra människor t.ex. som en följd utav att vara i nära bön. (MA:MII,9)

Men det gick inte att hålla på, utan jag började att be till Gud för honom. Så det smälte bort sedan. Jag kunde inte hålla på att vara ledsen på honom. Jag såg honom i ett helt annat ljus. (MD:MII,13)

Vi står här inför en sekundäreffekt av förbönen. Regionen (d) erhåller genom sin omedelbara närhet till regionerna (c) och (FB) en delvis förändrad struktur. Då individen genom 'lokomotion' efter bönen återvänder till region (d), finner han att denna indragits i det suprahumanas sfär. Subjektet bedömer nu människorna utifrån en ny position. "Tjänaren" har mött "Herren" och har därigenom ställts under inflytande från den senares tilldelade perceptionsmönster. Om detta är riktigt, skulle vi alltså här stå inför en sekundär, partiell identifikation med "den Andre" i så motto som denne äger en tydlig struktur för subjektet.³⁴⁾ Detta beteende, att nu lättare kunna engagera sig i andra människors nöd, torde i sin tur förstärka och fördju-

33) MB:MI,7,9,18.

34) Detta talar för att rollupptagandet av rollen "Gud" även kan innefatta identifikation av den art att subjektet upplever sig så identifierad med "Guds tankar" och "handlande" att subjektet delvis agerar en förlängning av rollen "Gud" gentemot sin nästa. Jmf. Sundén,Hj,

pa rollen "Guds tjänare" hos subjektet. Åter finner vi att det religiösa referenssystemet står i en växelverkan i sitt förhållande till bönen. De båda tenderar att ömsesidigt förstärka varandra.

Då människan upptar "rollen" Gud medför detta, såsom vi tidigare markerat i enlighet med Sundéns rollteori, att den suprahumana "verkligheten" uppfattas som en "levande" och "verkande Person". Ovannämnda rapporter exemplifierar sådant rolltagande i bönen. KD är den ip som från barndomen har relativt ottydliga identifikationsobjekt för rollövertagande i bönen. Likväl försökte hon be:

Så det är klart att mitt böneliv den tiden, det var ju inte vila. Men det var ju den enda vägen för mig att bearbeta både skuldproblemet och alltihopa, bearbeta mig själv helt enkelt. Men jag kan inte säga att jag upplevde respons, någon tvåvägskommunikation på något sätt, men jag öste så att säga. Jag talade till Gud. Men jag kan inte säga att jag kände gensvar. Det gjorde jag inte. (KD:MI,9)

Och det var något otroligt att sitta där och samtala med henne. Jag hade ju i och för sig redan blivit löst från det problemet, men får säga, det var liksom en bekännelse - och sen när vi bad tillsammans då..... Hon bad. Och då kunde jag be. På ett naturligt sätt. Jag hade bett i möten hemma, under det här året naturligtvis. Jag blev ju uppmanad./---/ Jag minns inte vad hon bad. Jag bara minns liksom att det var som att komma in i ett annat... sätt att andas, på något sätt. Så jag minns inte vad hon bad om. Men att hon var personlig. (KD:MI,10f.)

KD hade således i sin mikromiljö mött bönen som norm genom "blott verbal" traditionsförmedling.³⁵⁾ Hennes bönebeteende var i hög grad härlett ur omgivningens värderingar och önskningsar samt ur ett behov av att "bearbeta sig själv". Det sistnämnda kan med Sundéns terminologi beskrivas som sökandet efter ett hållbart varseblivningsmönster i rollens gestalt, ett sökande som i hög grad skapade en beredskap för rollövertagande. Hon försökte gå in i rollen "bedjare" utan att äga tillgång till ett konkret identifikationsobjekt. Resultatet blev ett bönebeteende utan upplevelse av dialog, hon upplevde Gud enbart som "lära". Med fältteoretisk terminologi skulle man kunna säga att hon trädde in i regionen "bön" utan att passera via varken region "c" eller "d". Det som gav region "bön" dess positiva 'valens' var från traditionen mottagna 'induced needs'.³⁶⁾

1971,173.

35) Sundéns term. Se t.ex. Sundén,Hj.,1974a,81.

36) Med denna term avser Lewin sådana behov, vilka i hög grad underblåses av, eller rentav tillkommit av omgivningens förväntningar, krav eller behov. Därmed torde den religiösa traditionen äga betydande möjligheter att hos den enskilde forma 'induced needs', särskilt om denna tradition samtidigt utgör en väsentlig del av individens totala sociala gemenskap. Jmf. Holmberth,N.G.,1980,126ff.



Bild 8.

Den 'path' (a-b-c-d), vilken hos en viss individ leder till bön, kan saknas hos en annan, vilken i stället når regionen "bön" via (a-e). Region (e) innebär i detta fall 'induced needs' genom mikromiljöns specifika förväntningar eller krav.

KD växte i enlighet med övriga upp med en religiös mikrotradition, men utan tydliga religiösa identifikationsobjekt, region (a). Region (e) innefattar i detta sammanhang ett spänningstillstånd, i vilket KD söker godkännande från sina omgivande primärgrupper genom att överta dessas normer och försöka leva upp till vad hon tror utgör dessas förväntningar. Det beteende som då framstår som adekvat och därmed spänningsreducerande för KD är att träda in i regionen "bön", ett beteende som av KD under denna period upplevdes som en plikt.

I övre tonåren möter KD emellertid en kvinna som möjliggör ett bödens rollövertagande genom att de ber tillsammans. "Hon bad. Och då kunde jag be", säger KD. Denna redogörelse speglar övertagandet av rollen "bedjare" och hur detta leder till upptagandet av rollen "den Gud som hör bön och kommer bedjaren till mötes". Detta nya sätt att bedja uppfattas av KD som "personligt" och "naturligt". Hon upplever här Gud som en "levande" och "personlig Partner". Då hon jämför sin nyupptäckta bön med sitt gamla bönebeteende ser hon en tydlig skillnad. Det är som ett "annat sätt att andas".

Vi har tidigare definierat bödens "djup" såsom den grad av "verklighetskaraktär" som bödens objekt, d.v.s. Gud, har för den bedjande under själva bönemomentet.³⁷⁾ Det torde också ha framgått av analysen ovan att upptagandet av rollen "Gud" genom identifikation med och övertagandet av en väl profilerad roll "Guds partner", tenderar att ge subjektet upplevelsen av att möta en "personlig", "levande" och "aktiv" suprahuman "verklighet".

Premisserna för det duala perceptionsmönstret, primärt inlärd från de rollsystem vilka ingår i traditionen, möjliggör – såsom vi utifrån olika aspekter visat ovan – upplevelsen av en interaktion mellan subjektet och Gud. Denna interaktion kan upplevas och tolkas som en "beröring", en "ström av glädje", en "inre frid" etc.³⁸⁾ I den dagliga bönen tillmäter ipp sådana förnimmelser en stor betydelse såsom bekräftelse på deras gudsförhållande

37) Se ovan s. 229.

samt på att deras bön är hörd. Några av dessa upplevelser har vad Otto benämner 'numinös' karaktär. Sådana upplevelser av det suprahumana kan psykologiskt sett uppfattas som varseblivningsmönstrets förmåga att strukturera upplevelsefältet så att subjektet upplever detta på ett mera inträngande religiöst sätt än tidigare. Den 'numinösa' upplevelsen med dess särpräglade möte med 'das ganz Andere', dess fokusering av det 'heliga' såsom objekt, medför dock ofta en så djupgående och förblivande effekt, att den även kan ses som en bidragande faktor till struktureringen av subjektets hela religiösa varseblivningsmönster.³⁹⁾ En 'numinös' upplevelse tenderar m.a.o. att ge bönebeteendet ett påfallande "djup". De dominerande i gudsbilden, vilka förbinds med en 'numinös' upplevelse och erfarenhet, har därvid benägenhet att upplevas som de mest "verkliga", "aktiva" och "levande" i interaktionen med Gud och därmed även i bönen.

Vi har således visat att bönen kan äga en instrumentell funktion genom att den aktiverar och aktualiserar subjektets religiösa varseblivningsmönster. Då bönebeteendet även kan uppträda som en spontan reaktion, såsom en följd av att Gud momentant och utan förberedelser upplevs som en "realitet", skall vi göra en distinktion mellan dessa delvis olika bönebeteenden.⁴⁰⁾ För att förtydliga denna uppställer vi följande modell.

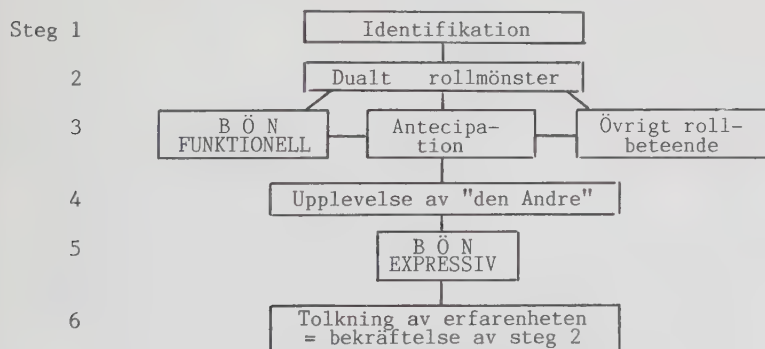


Bild 9.

Aktualiseringen av det religiösa varseblivningsmönstret sker i en serie steg, varvid "funktionell bön" och "expressiv bön" kan äga rum som två skilda steg.

Den funktionella bönen, d.v.s. den som är förankrad i traditionen men som ej är baserad på påtagligt upplevda 'numinösa' karakteristika, tillsammans med vad vi kallat övrigt rollbeteende sker parallellt med 'anticipationen' och förstärker denna. Därmed ökas – fortfarande psykologiskt sett – sannolikheten för att individen upplever ett möte med "den Andre". Då en sådan

38) Se ovan ss. 197,234ff.

upplevelse väl är registrerad av subjektet, föreligger den mest centrala faktorn för hela bönebeteendet - d.v.s. Gud erhåller "verklighetskaraktär", "Han" blir en "levande" och "aktiv Partner"⁴¹). Den bön som sker under markant upplevd interaktion med Gud äger således andra karakteristika än den bön som äger rum före detta moment.

Bönens övergång från "funktionell" till "expressiv"⁴²) bön visar sig ofta ske via ett moment, där subjektet överlämnar sig själv och sin vilja åt Gud. Så länge individen är starkt motiverad att uppnå egna mål för sin bön och därmed fokuserar sin varseblivningsberedskap mot dessa mål, föreligger en tendens till hämning mot ett rollupptagande. Flertalet ägar också upplevt att "Gud kommer dem till mötes" just då de själva givit upp sin strävan.

Och man går in i en situation där man är, en överlåtelsesituation kanske man kan kalla det, en böneöverlåtelsesituation, där man söker Herren på ett närmare sätt och kanske - uttryckt så här - man söker Herren på ett känslomässigt sätt också. Där i viss grad det intellektuella sättet att bedja får tränga tillbaka för det känslomässiga sättet. (MB:MII,2)

MB använder genomgående uttrycket "överlåtelse" och markerar att den är en kritisk punkt i bönen. Det han kallar det "intellektuella sättet" är de avsikter och de föreställningar han själv äger beträffande målet för sitt bönebeteende. Det "sättet" att bedja måste, enligt MB, trängas tillbaka då det har en hämmande effekt för gudsupplevelsen. Om han "söker Herren på ett närmare sätt", d.v.s. söker ett verkligt rollupptagande, måste han komma "den Andre" "till mötes" på dennes villkor. Detta moment kallas ofta av ägare för "överlåtelse", men även andra uttryckssätt förekommer, exempelvis:

Då brukar jag söka mig mot en nollställningspunkt. (MA:Ua)

... bön är för mig /---/ att lägga sig i Guds händer. (MC:MI,11)

För mig handlar det om lydnad, total lydnad - sedan sköter Gud resten! Men det är svårt det - att VETA och VILJA göra det som är rätt! (KD:UII,12)

... men när alla tillgångar är slut och allt ser totalmörkt ut, då griper Gud in. (KB:UII,16)

39) Jmf. Åkerberg,H.,1975,280-282. (Se härvid också Fogelklou,E.,1950,53. Hon säger om en viss religiös upplevelse att den var "den centrala händelsen i hela hennes liv".)

40) Jmf. Johnson,P.,1959,116.

41) Gruhn kom emellertid till slutsatsen att den religiösa upplevelsens initialfaser kännetecknas av subjektets relativa passivitet, medan upplevelsens "högpunkt" visar ett motsatt förhållande. Denna slutsats torde dock till väsentlig del vara påverkad av de "experimentella" metodernas beroende av försöksledarens aktiva roll samt "retningsordets" centrala position för dessa metoder. Se Gruhn,W.,1956,113ff.,118.

42) Här är markeringen "expressiv" använd i betydelsen subjektets spontana reaktion i mötet

Dessa korta redovisningar uttrycker alla liknande upplevelser och erfarenheter. Det gemensamma är att gudsupplevelsen föregås av ett kritiskt moment, vilket vi, med James, kan kalla en mer eller mindre djupgående självuppgivelse.⁴³⁾

Detta förlopp kan även kompletterande tolkas med hjälp av Lewins fältteori. Då regionerna "C" och bönen målregion (se bild 6.) båda attraherar subjektet genom sina positiva 'valenser', räcker det inte med att inse nödvändigheten av att närma sig "C". Denna 'lokomotion' är hämmad genom attraktionskraften i målregionen.⁴⁴⁾ 'Lokomotion' blir möjlig först när subjektet "ger upp" denna region till förmån för region "C". Detta sker då subjektet "överlåter" frågan åt Gud och åt "Hans vilja", eller som subjektet i regel upplever denna process, "överlåter sig själv".

Övergången från "funktionell" till "expressiv" bön har inom traditionen erhållit ett specifikt uttryck, nämligen "att be sig igenom".⁴⁵⁾ Effekten av denna bönen transformation är oftast påtaglig för subjektet självt. Det blir plötsligt lättare att bedja.⁴⁶⁾ Bedjaren upplever ofta en "visshet" om Guds "närvaro" och att Gud hör bönen.⁴⁷⁾ Flera ipp meddelar att tiden liksom kan "försvinna".⁴⁸⁾ Bönen ledsagas ofta av "glädje"- och "trygghetsupplevelse"⁴⁹⁾ och väcker ett spontant behov av tacksägelse.⁵⁰⁾ Förnimmelsen av att Gud "leder" bedjaren är också vanlig.⁵¹⁾ Individen upplever då ofta hur alldagliga frågor ses i ett nytt ljus och att bedjarens egen bön är "ledd" av Gud. Dessa olika effekter, som överföres på böneupplevelsen kan sammanfattas i MB:s korta beskrivning:

med en suprahuman "verklighet".

43) W. James kallar "självuppgivelsen" för "det religiösa livets vitala vändpunkt". James, W., 1974, 190. Denna "vändpunkt" kan ha olika grad av dramatiskt förlopp. Han säger vidare att "även i det mest frivilliga slag av pånyttfödelse är vissa moment av självuppgivelse inräknade". Ibid., 188. Jmf. Sundén, H., 1969, 139; Åkerberg, H., 1975, 40.

44) Konflikt uppstår, enligt Lewins konception, då minst två motverkande 'forces' och regioner överlappar varandra. Se Lewin, K., 1936, 137 ff. Jmf. dess tillämpning av Kahn, R.-Can-nell, C., 1957, 30ff.

45) KC:MI, 35. Jmf. uttrycket "komma igenom". KC:MI, 13.

46) Heiler säger: "Im Gebet selbst vollzieht sich unbewusst und ungewollt, oft sogar plötzlich, eine wunderbare Metamorphose. Der drängende, unlustvolle Affekt, der heisse Wunsch geht über, ja springt über in die sanfte, lustvolle Stimmung des Getrost- und Gefasstseins, der Hoffnung und Zuversicht..." Heiler, F., 1920, 380. Jmf. MD:UII, 2: "Hade tänkt be kort - men bönen tog mig fatt".

47) MA:MII, 18; KC:MI, 33;
MD:MI, 14; MII, 9; UI, 5; KD:MII, 4.
KB:UII, 14;

48) KC:MII, 2;
KD:MI, 17.

Jo, jag upplever att det är en frid över det och det är en funktion över det. Det är precis som att man går in i någon bönetjänst för någon människa eller för någon situation. Och i den bönetjänsten upplever jag väldigt starkt att det faller bönen faller sig naturligt. Man behöver inte tänka på vad man ska bedja om, utan sådana saker kommer av sig själv. Även orden kommer av sig själv väldigt påtagligt. Och det har väl samband med överlåtelserna också. Allting faller sig andligt naturligt. (MB:MII,lf.)

Ordet "funktion" i citatet uttrycker MB:s upplevelse av interaktion med den suprahumana "verkligheten". Då denna interaktion är påtaglig för bedjaren, upplevs bönebeteendet "naturligt", d.v.s. utan hämningar.⁵²⁾

Det är således i den "expressiva" bönen bedjaren upplever sitt gudsförhållande som en tydlig interaktion. Det är också i denna bönefas som individen direkt och tydligast uppfattar och upplever den gudsbild han äger. Dessa upplevelser och erfarenheter bekräftar för bedjaren att "Gud lever" och att bedjarens religiösa varseblivningsmönster svarar mot den suprahumana "verklighetens" funktionssätt och verkningsradie. Därför utgör den direkt upplevda interaktionen med Gud under bön en utomordentligt viktig förstärkande faktor beträffande 'antecipationen' inför rollen "Gud" och detta gäller även den bön som förbereder mötet med denne Gud, den bön vi här kallat "funktionell".

Summerande kan framhållas att vi i detta delavsnitt visat hur gudsförhållandet i stor utsträckning, både i ipp:s föreställningar och upplevelser, strukturerats främst av de två övergripande 'rollsystemen' "barn - Fader" samt "tjänare - Herre". Det förstnämnda 'systemet' är mest markant hos KA, KB och KC och det sistnämnda finner man främst hos MB, MC och MD. Det är dock viktigt att notera att båda 'rollsystemen' förefinns hos samtliga ipp, fast i olika grad. Det kan eventuellt spåras en viss könsskillnad beträffande de olika 'rollsystemens' preferens däri att de manliga ipp något lättare övertar "tjänare"-rollen medan de kvinnliga något lättare övertar rollen "barn".

Oavsett vilket 'rollsystem' som utgör bönebeteendets strukturerande mönster, kan emellertid detta mönster förstärkas genom "trosenliga handlingar", d.v.s. genom annat beteende som går att inpassa i det specifika

49) MC:MII,3; KB:MII,13f.;
KA:MI,9; MII,12; KD:UI,2.

50) MA:UII (hela rapporten);
MC:MI,11;
KC:MI,33f.

51) MB:MII,10; KA:MII,9;
MC:MII,18; KC:MII,18.
MD:MII,3;

traditionella mönstret. En sådan förstärkning av rollbeteendet tenderar att även förstärka bönebeteendet. På motsatt sätt har vi även visat hur bönebeteendet kan upplevas reducerat genom frånvaron av strukturerande 'rollsystem', allra främst accentuerat hos KD i en viss fas av hennes religiösa utveckling.

Rollteorin har hjälpt oss att tolka och påvisa hur bönebeteendet ofta genomgår två faser, vilka vi kallat "funktionell" respektive "expressiv" bön, en distinktion som kan sägas finnas implicerad i Sundéns rollteori men som ej tidigare tillämpats explicit på bönen. Särskilt hos MB och KC har övergången mellan de två faserna varit påtagligt förknippad med ett moment av "överlåtelse". I de fall ipp:s bön övergått i "expressiv" bön har detta av dem själva tillmätts ett mycket stort värde genom att upplevelsen för dem har bekräftat och förstärkt deras gudsförhållande.

Båda ovannämnda 'rollsystem' kan tydligt spåras både i ipp:s privata närmiljö och i samfundets undervisning, och synes då vara primärt knutna till gudsbildsdominanterna "Guds kärlek" (Gud såsom "Fader") samt "Guds krav" och "Guds vilja" (Gud såsom "Herre"). Den relativa dominansen av märkoren "Fader" i pilotstudien jämfört med undersökningen av ipp, har av oss tolkats som ett utslag av pilotstudiegruppens i högre grad affektivt antropomorfa gudsbild. Att ipp såsom "kärngrupp" har genomgått vissa steg mot en 'dissolvering' av gudsbilden tycks då ha gett en viss bredd åt de strukturerande 'rollsystemen' som inte finns hos samfundets genomsnittliga medlemsgrupp.

8.2.2.5. Speciella förstärknings- och reduceringsfaktorer i bönen

Det torde ha framgått ur ovanstående olika delavsnitt att upplevelsen av bönen och själva bönebeteendet hos ipp ofta uppvisat vissa punktuella förändringar genom att bedjarna stundtals upplevt att interaktionen med Gud på ett påtagligt sätt präglats av Guds "närvaro" och "aktivitet", vilket som regel upplevts på ett glädjefullt och meningsfullt sätt. Stundtals har emellertid interaktionen också upplevts som på skilda sätt svåråtkomlig. En rad faktorer, vilka är verksamma på ett för bönen förstärkande respektive reducerande sätt har redan redovisats i avsnitten 8.2.2.1. - 8.2.2.4., där dessa faktorer ibland ingått som aktiva moment i gudsförhållandet. Vi skall här kompletterande framhäva ytterligare sådana faktorer och på ett mera systematiskt sätt summerande redovisa och analysera dem.

52) Jmf. Sundén, H.j., 1971, 167f.; Thouless, R.H., 1926, 266f.

Det visar sig då genast att vissa förstärknings- respektive reduceringsfaktorer kan uppställas i motsatspar. Individen kan uppleva förstärkning alternativt reducering av interaktionen med Gud i sin bön inom ramen för ett kontinuum mellan dessa båda poler. Vissa faktorer är dock av den arten att de visserligen kan avläsas i ett sådant kontinuum, men de är där verk-samma enbart såsom förstärkande faktorer.

8.2.2.5.1. Religiös närvaroupplevelse

Den religiösa närvaroupplevelsen har sin negativa pol i upplevelsen av "Guds frånvaro" eller "tystnad". Denna faktor är så central att den kan sä-gas ingå i samtliga övriga faktorer på ett mer eller mindre explicit sätt. Närvaroupplevelse innebär förnimmelsen eller registreringen av en suprahuman "Partner", med vilken en interaktion pågår eller är möjlig. Det är där-för riktigt att påstå att närvaroupplevelsen samtidigt är både en förstärk-ningsfaktor för bönen och ett resultat av andra förstärkande faktorer. Då närvaroupplevelsen uteblir, blir bedjaren lätt angripen av tvivel och söker på olika vägar förnyad upplevelse av "gudomlig närvaro".

Närvaroupplevelsens förstärkande effekt har ovan belysts från olika si-dor. Denna upplevelsetyps mest markanta form uppstår då den uppfattas som en 'numinös' "närvaro".¹⁾ Vi har vidare sett hur aktualisering av indivi-dens religiösa referenssystem kan medföra 'upptagandet' av rollen "Gud" så-som en "aktiv" och "levande gudomlig Partner".²⁾ Dessutom har vi visat att en religiös närvaroupplevelse även kan uppstå ur en affektivt antropomorf gudsbild via affektiv bindning till andra människor.³⁾ Det kvalitativa in-nehållet i närvaroupplevelserna blir, som vi ovan i skilda sammanhang vi-sat, olika till följd av de ifrågavarande upplevelsernas olika genes.

Såsom vi också visat, står bönen och den religiösa närvaroupplevelsen i ett dialektiskt förhållande till varandra. Närvaroupplevelsen förstärker och rentav initierar bön och utgör då ett led som går före bönemomentet. Bönen kan dock även själv utgöra ledet före närvaroupplevelsen och kan på så sätt utgöra en förstärkande faktor för gudsupplevelsen.⁴⁾ Här finner vi ej mer att tillägga.

1) Se ovan 8.2.2.3.

2) Se ovan 8.2.2.4.

3) Se ovan 8.2.2.1.

4) Se ovan s.241,255ff.

8.2.2.5.2. Lydnad respektive olydnad mot Gud

Vi har också tidigare, med hjälp av Sundéns rollteori, visat hur rollen "bedjare" kan förstärkas av att den troende övertar en annan roll, exempelvis rollen "tjänare", vilken roll inom SAM är kongruent med rollen "bedjare".⁵⁾ Denna förstärkning inträffar i synnerhet då dessa beteenden struktureras av samma rollsystem. På liknande sätt, vilket också tidigare ovan vi-sats, kan övertagandet av rollen "olydigt barn" reducera bönebeteendet, eftersom rollsystemet "olydigt barn" - "besviken Far" är oförenligt med rollsystemet "hjälpssökande barn" - "bönhörande Fader".

Strävan efter att anpassa sitt liv efter vad som uppfattas som Guds "vilja" synes vara särskilt aktiv då subjektets gudsbild äger markanta etiska drag. Detta gäller i synnerhet om dessa drag dessutom förbundits med erfarenheter av 'tremendum'-karaktär. Det etiska draget i gudsbilden samt 'tremendum'-motivet i subjektets erfarenhet av Gud tenderar att samverka och för den troende accentuera betydelsen av lydnad, d.v.s. av att anpassa sitt liv efter vad subjektet uppfattar som Guds "vilja". I de fall kongruens mellan rollen "bedjare" och annat traditionsrelaterat beteende saknas, upplever bedjaren hur hans bön hämmas därav.⁶⁾ På motsatt sätt kan bönen förstärkas av att individen uppfattar sig själv i harmoni med Guds "vilja".

Detta förlopp kan även beskrivas och tolkas utifrån Leon Festingers *theory of cognitive dissonance*. Enligt Festinger utgör upplevelsen av 'dissonans' mellan 'kognitiva' storheter en källa till obehag eller spänning, vilket skapar motivation till att genom olika åtgärder försöka åstadkomma 'konsonans' d.v.s. 'dissonansens' upplösning.⁷⁾ Då Festinger i sin term 'kognitiv' innefattar såväl "knowledge", "opinion" som "belief"⁸⁾ kan denna term även appliceras på individens subjektiva upplevelse och tolkning av sitt gudsförhållande och sitt bönebeteende. Den grad av 'dissonans' som en individ kan uppleva är direkt relaterad till det värde de 'kognitiva' elementen äger för individen.⁹⁾ Om bönen och det därmed förbundna gudsförhållandet är centralt för individen, kommer varje reducerande faktor att

5) Se ovan s.244ff.

6) Bolley beskriver vissa kvalitativt bestämda affekter, vilka kan hämma individens bön, och finner därvid att samtliga kan hänföras till en gemensam "Grundgefühl", nämligen "Ärger". Bolley, A., 1930, 77. Det är dock väsentligt att framhålla att Bolleys resultat är baserat på ungdomar. Hans iakttagelse speglar den affektiva antropomorfismen hos dessa unga "försökspersoner". Se ovan Kap.2.2.2.

7) Festinger, L., 1962, 18f.

skapa 'dissonans' samt därmed motivation till att söka undanröja sådana faktorer. Som en följd av den aktuella gudsbilden, vilken ställer individen inför kravet på "helgelse" och "lydnad", skapas 'dissonans' i de fall individen ej upplever sig motsvara dessa krav.

Ja, jag har redan nämnt om detta att jag låter mig hindras i bönestunden./----/ Det kan vara att jag har varit olydig. Man är högfärdig på något sätt. Det är så svårt att då riktigt ... släppa till sig, ögonblickligen./----/ Det som jag nämnde då, alltså, motstånd mot att öva förbön, det kan vara när det har gått sönder för mig själv på något sätt. Så jag orkar liksom inte igenom det med detsamma. Och sedan är det klart att det som kan störa därvidlag och hindra, det är om jag verkligen har orkat med att ha kärlek till medmänniskor, t.ex. Så det inte är någonting som ... sätts i vägen. Jag tror inte det är så värst ofta, men det kan vara det. Det är ett hinder om det kommer på. Ja, alltså att man känner något slag av bitterhet över någonting. Jag tror inte att jag brukar gå och bära det länge, men det kan komma. Och många gånger blir det ärende till Herren också, ofta, ofta förresten. 'Nu får Du hjälpa mig med det här', och det gör Han. Det går inte att be för en människa och vara ledsen på henne. Det går inte. (MD:MII,12f.)

MD fick sedan frågan: "Vad hade hänt om det här inte hade justerats?" (Frågans formulering bygger på MD:s eget uttryckssätt.)

Ja, jag tror att det hade ... blivit om inte fullständig blockering, så hade det varit början till det. Det hade det. Ett hinder. Alltså det hade inneburit olydnad, tror jag. Och jag vet inte vart det hade tagit vägen, om det inte hade blivit klart. Jag tror att det är en väldig risk, att man låter någonting bita sig fast, kanske inte alltid så kollossalt stort i och för sig, men ändå att det just fastnar där. (MD:MII,14)

MD refererar här både till mera allmänna erfarenheter han gjort av "olydnadens" följder för bönebeteendet och till ett specifikt tillfälle av denna art. MD:s erfarenhet visar hur han drabbats av 'dissonans' mellan de 'kognitiva' element, som utgöres av föreställningarna om bönens villkor å ena sidan och om en bristande förmåga att älska sin nästa å den andra. Enligt hans allmänna föreställningar om gudsförhållande och bön måste den kristna människan "ha kärlek till medmänniskor". Då han finner sig själv sakna detta, eller då han rentav upplever fientliga affekter gentemot någon, upplevs detta som att "det gått sönder för honom på något sätt". Inte bara bönen utan även MD:s hela gudsförhållande påverkas av denna 'dissonans'. För oss är det dock av vikt att konstatera att 'dissonansen' drabbar just bönebeteendet på ett hämmande sätt. MD säger att "det är så svårt att då riktigt släppa sig till".

8) Ibid.,3,9f.,260.

9) Ibid.,16-18,262.

För att åter uppleva 'konsonans' måste MD vidta vissa åtgärder. Ett alternativ skulle hypotetiskt sett kunna vara att försöka reducera betydelsen av "lydnaden", att försöka intala sig själv att hållningen gentemot nästan eller "lydnaden" inför Guds "vilja" egentligen inte är så viktig. Denna väg till spänningsreducering är emellertid stängd p.g.a. MD:s gudsbild och uppfattning om gudsförhållandets premisser. Bön och tradition står här för honom i ett avgörande förhållande till varandra. Därför väljer han i stället en annan väg, vilken kan sammanfattas i det trosmässiga begreppet "försoning". Då ingen annan bön är möjlig utan att uppleva "hinder", vänder sig MD till Gud med en speciell bön för att få allt "klart"¹⁰): "nu får Du hjälpa mig med det här".

Den återställda 'konsonansen' föregås därvid av två upplevelsemoment. Det första, vilket endast vagt framskymtar i citatet ovan men inte desto mindre är väl belagt beträffande MD¹¹), innebär att bönen om hjälp innefattar en bekännelse av hans "synd" eller av hans "olydnad" och följs av upplevelsen av "förlåtelse" och "försoning" med Gud. Upplevelsen av "försoning" återställer således MD:s frimodighet att "närma sig Gud i bön" och reducerar i motsvarande grad hindret härför. Det andra upplevelsemomentet innebär att MD upplever hur hans attityd mot nästan (den person konflikten gäller) förändras. Orden "och det gör Han" visar att MD har erfarenhet av hur denna bön om "försoning" kan medföra även ett upprättat förhållande mellan honom själv och den person med vilken han kommit i konflikt. Då denna spänning eliminerats, är det möjligt för MD att både allmänt-rituellt bedja till Gud och att specifikt bedja för denna person. Det föreligger inte längre någon hämmande 'kognitiv dissonans'. 'Konsonansen' har således uppstått genom en process, i vilken "lydnad" för Guds "vilja" aktualiserats och förverkligats av subjektet.

Det sätt på vilket den 'kognitiva dissonansen' elimineras sammanfaller väl med den inom traditionen förekommande traditionsförmedlingen om gudsbild, gudsförhållande och bönebeteende. Båda primärdominanterna i traditionens gudsbild, "Guds etiska krav" eller "Guds helighet" å ena sidan och "Guds kärlek" å den andra, finner här ett tydligt genomslag. Denna gudsbild kan upprätthållas och förenas med ett "nära" gudsförhållande endast genom upplevelsen av "försoningen", ett annat huvuddrag inom traditionen.

Även hos flertalet övriga ipp återfinns "lydnad" alternativt "olydnad"

10) Uttrycket "klart" implicerar i MD:s språkbruk att få till stånd en uppgörelse genom "förlåtelse".

11) Jmf. Kap.7.4. samt ovan s.198ff.

som en faktor, vilken ger förstärkande respektive reducerande effekt på bönenas förhållande till Gud.

Det tror jag att man ... om man har någonting emot någon annan, det sätter stopp för bönekanalen. Att man måste rensa bort sånt där. (KA:MII,10f.)

Och likaså kan det väl vara så om man har någon relation med någon människa som inte är helt okey, tillfälligt, så kan det också, det har jag upplevt som ett hinder. Man känner att man måste ha relationerna så här klara innan relationen uppåt fungerar. (KB:MII,14)

Det är min synd, min olydnad som bedrövar min Far i himmelen, och gör att Han måste följa sitt ansikte för mig. (KC:UIII,4)

Men om jag inte ber, om jag inte känner behov av att be, då tror jag det är anledning att verkligen börja tänka efter: var är det det har gått snett? Så det är liksom ett tecken på att något är fel. (KD:MII,15)

Och så likadant om det på något sätt har skurit sig med relationer och så här. Jag känner mig sårad eller jag är rädd att jag har sårat eller något. Då tycker jag det är svårt. Då tycker jag att jag har dåligt samvete, och blygs lite grann för att ... (bedja;vår anm.) (KD:MII,19)

Dessa citat visar att 'dissonansen', mellan vad vi kallar "olydnad" mot Guds "vilja" och de etiska krav ipp upplever sig stå under, har en tydlig, reducerande effekt på deras bön. Erfarenhet av sådan 'dissonans' samt av åtföljande strävan att anpassa sitt liv efter Guds "vilja" för att återvinna sitt böneförhållande till "Honom" är tydligt redovisad av sex ipp.¹²⁾

Dessutom har MB erfarenhet av lydnadens betydelse ur ett annat perspektiv. Vi citerar ett avsnitt, där MB diskuterar "direkt förbön":

Vi ska ju ha Guds Ord som vägledning. Jag tror vi ska handla, vi ska handla många gånger på ett mycket praktiskt sätt och enkelt sätt såsom det står i Ordet, i avsevärt fler tillfällen än vad vi gör. Står det att du ska göra så, så gör så. Smörj med olja. Det står att du ska göra det. Handla därefter! Sen ska vi inte börja plocka i sönder och analysera; hur händer detta, och varför o.s. v., för det är att ta bort effekten, ja, frågan är om det inte är att ta bort effekten utav det. Man ska handla i tro, efter som det står. (MB:MII,16f.)

Denna åsiktsyttring avser "lydnad" i en annan mening än vad vi just ovan angivit. MB ställer nämligen här "lydnaden" i ett visst motsatsförhållande till egna förnuftsreflexioner och inte till "olydnad" mot Guds etiska "krav". I viss mån är Festingers teori om 'kognitiv dissonans' dock appi-

12) Utöver de i texten nämnda, se även MB:MII,3. Jmf. Pratts resultat, i vilket han finner att "the sense of sin" utgör en av de viktigaste reducerande faktorerna för bönen. Pratt, J.B., 1920, 319.

cerbar även här. 'Dissonansen' föreligger i denna situation mellan MB:s önskan att se en "effekt" av sin förbön å ena sidan samt hans fruktan för att handla på ett sätt som kan uppfattas som naivt av vissa i den religiösa omgivningen å den andra. Att våga handla efter anvisningar i Bibeln, även om dessa inte kan bejakas av hans rationella tänkande, uppfattas av MB som en fråga om "lydnad". Beslutet att följa det som han uppfattar som Guds "vilja" beskriver MB i en rad utsagor såsom en "överlåtelse".¹³⁾

Festinger belyser i sin teori också dels rester av 'dissonans' som kan finnas kvar efter ett fattat ställningstagande, dels nytillkommen 'dissonans' till följd av just ställningstagandet.¹⁴⁾ MB redovisar inte sådana eftereffekter men det finns skäl anta att hans, vad man skulle kunna kalla antiintellektuella inställning till bönen, skapat en viss spänning gentemot hans i övrigt relativt intellektuella tänkesätt. Detta antagande förstärks av att MB mycket frekvent återkommer till temat "överlåtelse" och till den "lydnad" som är förknippad härmed, vilken kan ses som ett försök att bemästra sin 'postdecision dissonance'. Hur beslutet om "överlåtelse" förstärkt bönebeteendet är redan redovisat ovan.¹⁵⁾

"Lydnaden" sättes alltså av både MB och de övriga ipp i relation till Bibelns ord och dess auktoritet såsom Guds ofelbara uppenbarelse. Denna, för Svenska Alliansmissionen grundläggande hållning till Bibeln, har hos våra ipp skärpt betydelsen av "lydnad" och "underkastelse" i gudsförhållandet, en hållning som även fått tydliga genomslag i bönebeteendet.

8.2.2.5.3. Meditativ samling respektive distraktion

Den normativa bönelitteraturen försöker ofta beskriva olika vägar eller medel, genom vilka individen kan uppnå en mot Gud vänd uppmärksamhet, koncentration och beredskap för förnimmelse av "Guds närvaro".¹⁾ Detta gäller i synnerhet litteratur som är inspirerad av "mystik", särskilt den s.k. odlade "mystiken". Utan att i övrigt göra någon jämförelse med inom "mystiken" förekommande meditativa stadier, visar våra ipp att den "inre" samlingen är en central faktor för bönens förstärkning. På motsvarande sätt är bristen på "inre" samling, ofta orsakad av olika störande moment av såväl "inre" som yttre art, en reducerande faktor för bönen.

13) Se ovan s. 256, Jmf. ovan 8.2.2.4. not 44 samt Clark, W. H., 1971, 202.

14) Detta kallas av Festinger 'postdecision dissonance' och utgör en central del av hans teori. Festinger, L., 1962, 32-47.

15) Se ovan s. 251 f., 256.

1) Se t.ex. Fosdick, H. E., 1955; Bergsten, G., 1939; Hallesby, O., 1966; Stinissen, W., 1978.

Sundén säger att "vi måste rentav fråga oss, om man inte alltid måste räkna med en *fasväxling* mellan upplevelse av intention och upplevelse av ett mekaniskt skeende, mellan bönen attityd och det praktiska handlandets."²⁾ En sådan 'fasväxling' sker, enligt Sundén, som en följd av specifika behov samt som en följd av förekomsten av specifika, inlärdade roller, vilka övertages genom en identifikationsprocess. Frågan är emellertid i vilken omfattning subjektet självt kan styra denna process. "Böns attityd" kan ses som ett tillstånd av beredskap att uppleva interaktion med Gud, vilket framkallats av individens egen intention. Vi måste räkna med att den individ, som återkommande söker Gud i bönen, genomgår en övning i 'fasväxling' mellan "böns attityd och det praktiska handlandets" attityd. Sundén räknar härvid med att individen, med hjälp av olika meditationstekniker, kan aktualisera det religiösa referenssystemet och tillbakatränga det profana.³⁾ Vi skall se hur denna process redovisas av ipp.

Först konstaterar vi att distraktionselement verkligen ej sällan existerar för ipp såsom en för bönen hämmande och reducerande faktor. Vi har ovan visat hur exempelvis stark oro visserligen kan initiera bön hos ipp, men att den inte desto mindre samtidigt kan utgöra ett hinder för djupare guds-upplevelse i bönen.⁴⁾

Det tog emot idag. Då lät jag det vara med att jag sa till Gud att jag vill vara ledd av honom. - Är nog lite trött. (MA:VII,30)

MC rapporterar efter frågan: "hurudan är den situationen när du verkligen upplever att din bön fungerar":

Det är nog då, då jag känner att inte mina tankar bär iväg åt annat håll. Då jag känner att mitt inre så att säga har ... spänst och svikt. Då jag inte är för trött. Då jag kan koncentrera mig på det. (MC:MII,16)

KD skriver i sin dagbok från den 20 oktober 1982:

Inget är viktigare än stillheten. Den inre stillheten, som är så svår utan yttre stillhet! 'Gud kan inte göra mer för mig än Han får göra i mig'. (KD:VII,9)

Samtliga ipp har på olika sätt redovisat erfarenheter av förhindrad eller reducerad 'fasväxling' på grund av brist på koncentration eller "inre" samling.⁵⁾ Det är tydligt att ipp upplever att aktualiseringen av det religiösa referenssystemet kräver viss psykisk ansats, vilken försvåras av psykisk trötthet eller splittring.⁶⁾ Samtliga anser sig dock ha lärt sig att skilja sådana rent psykiska faktorer från vad de tolkar som religiösa faktorer.

2) Sundén, Hj., 1974b, 31, 1971, 119.

Ja, jag har redan nämnt om detta att jag låter mig hindras i bönestunden. Det är inte fråga om några direkta, i och för sig onda saker, utan det är just det att inte disciplinen fungerar. Det tror jag är ... jag har upptäckt mer och mer att det är en fara. Det är ett viktigt hinder. (MD:MII,12)

Att det inte är fråga om "onda saker" betyder för MD att han anser problemet ligga helt utanför den religiösa sfären, men att det ändå indirekt får effekt på hans religiösa upplevelsemöjligheter.

Då bedjaren, trots att denne t.ex. känner trötthet eller splittring, upplever Guds "närhet" i bönen, får denna upplevelse ett särskilt värde. Eftersom den egna "insatsen" är låg, tolkas upplevelsen som desto mer beroende av Guds egen "aktivitet".

Var frestad att be "kortkort" på grund av att jag var så trött - Herren begriper sig ju också på sådant så väl. Men när jag väl börjat tala med Gud tog bönen mig fatt, jag upplevde kontakten med Gud och fick frambära mina egna och andras behov inför Gud. Tack och lov! (MD:UII,2)

Och det här med ro i själen, som jag nämnde, det är jag hemskt känslig på. När jag blir störd i ... (bönen; vår anm.) och jag blir det väldigt lätt, tycker jag. Då är det svårare. Men sedan då, sådana där fantastiska stunder då man inte har ro i själen, i själslivet, när man sätter sig, men i alla fall upplever att ron tar över. Det är ju en fantastisk upplevelse. (KD:MII,19f.)

Uttrycken "tog bönen mig fatt" samt "ron tar över" antyder att subjekten uppfattar sig själva som föremål för en "aktivitet" utifrån, från Guds "sida". Detta visar att upptagandet av rollen "den närvarande och bönhörande guden" visserligen underlättas av att bedjarna är utvilade och äger koncentrationsförmåga, men den är likväl inte helt beroende av dessas diskursiva förberedelse för bönen. "Bönens attityd" tycks även kunna uppstå mer eller mindre spontant hos den som väl inövat dess 'rollsystem'.

3) Sundén säger: "Att skaffa sig sådana referensramar kräver emellertid en övning och en ansträngning ..." Sundén, Hj., 1971, 98. Se även ibid., 107, 164ff.

4) Se ovan s. 230ff.

5) MA:UII,30; MII,11f.;	KA:MII,11;
MB:MII,14;	KB:MII,11,14; UII,10;
MC:MII,16;	KC:MII,5; UII,5;
MD:MII,15;	KD:UII,9.

6) Jmf. uttrycket "orka känna" Guds närvaro, KB:MII,11. Pratt fann att "ill health, or exhaustion" utgjorde den första av tre reducerande faktorer i bönen. Pratt, J.B., 1920, 319. Jmf. Briem, E., 1933, 194f. "Den religiösa grundupplevelsen äger icke rum i vilket själstillstånd som helst. Det fordras en särskild sinnets gripenhet, en stark inre koncentration, en hela själens samlade inriktning mot något som man väntar och som kommer med sin allt betvingande kraft./----/ I motsats mot denna står det vanliga själstillståndet, som är inriktat på allt det, som annars fångar människans intresse och fyller hennes tankevärld och känsloliv."

MD säger i citatet tidigare (MII,12) att det ligger "en fara" i om "inte disciplinen fungerar". Han markerar därmed att han inte kan räkna med ett fortsatt aktivt bönebeteende om han enbart förlitar sig till en spontant uppstående förnimmelse av Guds "närvaro". Han måste m.a.o. själv vidta vissa återkommande åtgärder för att stödja och underlätta aktualiseringen av sitt religiösa referenssystem.⁷⁾

Vi skall här göra en uppställning över de åtgärder bedjarna vidtagit för att försöka förstärka upplevelsen av interaktion med det suprahumana i bönen.

A) Diskursiv meditation.

(a) Bibelläsning eller memorering av bibelord. Samtliga ipp redovisar att de återkommande och ofta regelbundet använder Bibeln som ett led i att förstärka motivationen att be samt i att erhålla impulser angående bönens innehåll. Bibelläsningen eller memoreringen har rentav främst funktionen av förberedelse för bönemomentet.⁸⁾

(b) Tillbakablickande på tidigare religiös upplevelse i samband med bön.⁹⁾ Denna teknik användes inte på samma återkommande sätt som (a) utan endast vid specifika belägenheter, vilka på något sätt påminner om en viss tidigare situation.

B) Specifika bönesätt.

(a) Bruk av kända böner, exempelvis *Fader vår* eller den Franciskus-inspirerade bönen: "Gör mig till Ditt redskap, ett redskap för Din frid".¹⁰⁾

(b) Egen extemporerad bön eller bruk av vissa skrivna böner, vilka högt uttalas av bedjaren. Att just verbalisera bönen omvittnas av flera ipp vara en hjälp att samla tankarna omkring bönens objekt.¹¹⁾

C) Position och plats.

(a) De olika ipp har utvecklat olika preferenser beträffande de kroppspositioner och platser de finner förstärka deras bön. Att böja knä, sitta vid köksbordet eller ligga utsträckt på bädden utgör några exempel på sådana hjälpande positioner.¹²⁾

(b) Specifik yttre miljö visar sig ibland ha betydelse för den "inre" samlingen. Härvid upplever flera ipp att vistelse ute i naturen eller att sitta i en tyst kyrkolokal kan utgöra en markant positiv faktor för bönen.¹³⁾

(c) I anslutning till föregående punkt kan vi även anföra bruket av symboliska föremål, exempelvis levande ljus. Sådan användning har emellertid mycket låg frekvens bland våra ipp.¹⁴⁾

D) Tidsfaktorer.

(a) Några ipp betonar att de som bedjare måste vara beredda att avsätta tillräckligt med tid, eftersom de upplever att bön ofta kräver ganska lång tid för att fungera.¹⁵⁾

(b) Några, dock inte alla ipp, upplever att tid för bönen måste avsättas på ett regelbundet sätt, gärna med fasta böneterider varje dag.¹⁶⁾

(c) Några upplever att bönen fungerar bäst då den utövas samtidigt med dagens sysslor och som svar på mötet med olika skeenden.¹⁷⁾ Detta utesluter dock inte att bedjaren dessutom har fasta böneterider.

Vi skall här inte försöka diskutera samtliga dessa åtgärder i relation till ipp, vilka dock alla tjänar syftet att främja "inre" samling och beredskap för bön samt syftet att förstärka själva bönemomentet. De olika förstärkande tekniker som redovisats av ipp kan förutsättas vara till stor del upptagna från olika traditionsbärare inom ipp:s mikrotradition. Vi kan dessutom anta att ipp genom mångårig övning i bönen provat olika stödjande åtgärder och därvid funnit att vissa åtgärder passat deras personlighet bättre än andra.

-
- 7) Johnson framhåller: "To understand this principle of larger spiritual preparedness is to move from spontaneous prayer to disciplined prayer. In stead of praying on the impulse of a mood, one may employ prayer to create the mood desired". Johnson, P., 1959, 116. Vi finner i vårt material att den religiösa "djup"-upplevelsen ofta föregås av subjektets egen aktivitet - således ett resultat i linje med Johnsons påpekande men ett motsatt resultat till t.ex. Gruehn, vilken hävdar subjektets relativa passivitet i den religiösa upplevelsens inledningsfas. Se Gruehn, W., 1956, 113ff. Jmf. Kap. 2.2.4. not 5.
- 8) MA:MII,14,23; UII,23; KA:MI,6;
MB:MII,16; KB:MII,13;
MC:MI,10; KC:MII,6; UII,2; MI,26;
MD:MII,10; UI,6; KD:MII,17.
- 9) MA:MII,4;
MB:MI,9;
KB:MII,2,13; MI,4f.
- 10) MC:MII,15f;
KD:MII,14; UII,1.
- 11) Se t.ex. MA:MII,17;
KC:MII,17; UII,4.
- 12) MB:MI,17; KC:MII,17;
MD:UII,2; KD:MI,19; MII,17.
- 13) MA:MII,11f.; UII,1; KA:MII,9;
MB:MII,9; KB:MII,13; UIII,3.
- 14) MC:MII,14f.;
KC:UII,1.
Jmf. MB:MI,20. En telefonstolpe, som dagligen passerades utgjorde för MB en påminnelse och en signal till förbön för en bestämd person.
- 15) Se t.ex. MD:MII,8.

Även om vi ej finner det behövt att diskutera samtliga ovan angivna åtgärds punkter (A-D) skall vi dock något beröra punkt A. Bibelbrukets frekventa användning i samband med den dagliga bönen hos samtliga ipp bör nämligen särskilt beaktas. Just den aktiva användningen av Bibeln i samband med bönen visar att Bibeln har en central roll i ipp:s kristendomstolkning. Detta bör ses som en följd av att traditionen tillmäter Bibeln hög auktoritet och poängterar ett flitigt bibelbruk hos sina medlemmar. Då det ofta lästa och/eller memorerade bibelordet uppfattas som Guds eget tilltal, ökar därmed sannolikheten för att dess budskap skall få en strukturerande verkan på individens religiösa referenssystem. Interaktionen med Gud underlättas dessutom av att en mängd olika religiösa 'rollsystem' erbjuds bedjaren genom Bibeln.¹⁸⁾

Tillbakablickandet på tidigare religiös upplevelse i samband med bön kan tolkas enligt samma mönster. Sådana religiösa upplevelser utgör psykologiskt sett bekräftelser på de religiösa 'rollsystemens' giltighet för subjektet. Att i minnet aktualisera en sådan upplevelse kan på ett påtagligt sätt bringa till medvetenhet och förstärka den redan befintliga duala rollstrukturen "bedjare - gudomlig Partner".¹⁹⁾

Den (upplevelsen; vår anm.) gav ju väldigt starkt intryck på mig ... Jag menar att Gud finns nästan sedan dess varit omöjligt att komma ifrån. Det är ju en kärnfråga då. Är mina böner ett ord ut i luften eller når dom någonstans? Så det har ju haft en väldigt betydelse för det. (MA:MII,4)20)

Den religiösa upplevelse MA här åsyftar har under alla år därefter utgjort en referenspunkt för hans gudsbild och gudsförhållande. Erfarenheten fungerar som en, för honom själv, giltig bekräftelse på det duala 'rollsystemets' verklighet. Då han numera ibland ansätts av tvivel kan han falla tillbaka på denna erfarenhet som för honom själv ligger helt fast.

Samtliga ipp har på liknande sätt tillgång till personliga religiösa erfarenheter, vilka under mycket långa tidsenheter, till synes hela livet, kan fungera som referenspunkter för deras tro. Denna typ av erfarenheter ingår också ofta i traditionsförmedlingsprocessen genom att de kan berättas

16) MB:UII,1;
MD:MII,10;
KC:MI,18; UII,6.

17) MA:MII,12; UIII,2; MI,10; KB:MII,6;
MB:MII,9; KD:MII,15.
KA:MII,7f.;

18) Sundén, Hj., 1974b, 36.; 1971 pass.

19) Individens förfogande över "minnes- och kompletteringsmaterial" är enligt Sundén en grundförutsättning för att en kristusupplevelse psykologiskt sett skall vara möjlig. Sundén, Hj.

för andra och på så sätt i viss mån kan fungera som religiösa referenspunkter även för dessa lyssnare. Detta utgör ett skäl till att vi kan tillskriva den religiösa "kärngruppen" en mycket central funktion i traderingsprocessen och såsom religiösa "riktmärken" inom sina respektive lokala församlingar.

8.2.2.5.4. Kollektiv eller enskild bön

Upplevelsen av gemensam alternativt enskild bön utgör inte ett kontinuum av den art vi tecknat ovan, där den ena polen innefattar förstärkning och den andra reducering av bönen. Bön tillsammans med andra människor, liksom enskild bön, är positiv för bönebeteendet under vissa betingelser och upplevs under andra betingelser på ett negativt sätt. I detta avsnitt avser vi att särskilt granska den kollektiva bödens betydelse.

Jag känner ... jag tycker det är väldigt skönt att be ihop med andra människor. Jag är med i en liten bönegrupp. Det är i stort sett människor från vår församling, men det har även varit andra. /----/ Men ändå så upplever jag att fullständigt ärlig, det kan jag bara vara när jag är ensam med Gud. Det ena är ett komplement ... Det viktigaste är alltså den enskilda bönen. Det andra är ett fint komplement. ... Du tänker inte på offentlig bön så där när man skall ställa sig upp i en kyrka och be. /---/ Det är väl inte så ofta jag är i den situationen, men det har ändå hänt. Då känner jag ofta ... jag tänker för mycket på hur jag formulerar mig då. (KB:MII,15)

KB urskiljer här tre situationer: enskild bön, bön i en liten grupp som regelbundet böder tillsammans samt bön i gudstjänsten. Hon rangordnar dem också i nämnd ordning genom att hon upplever sig "komma Gud närmast" i enskild bön medan hon i "offentlig bön" "tänker för mycket på hur hon formulerar sig". Detta mönster stämmer överens med flertalet upp.

Den "offentliga" bönen upplevs av flertalet som ett påtagligt hinder på grund av att bedjarnas uppmärksamhet delas mellan Gud å ena sidan och församlingen å den andra. Denna splittring förhindrar att bönen erhåller tillfredsställande "djup". KB upplever detta som bristande "ärlighet" i bönen. MB kallar sådan kollektiv bön "utställningsbön" för att markera i hur hög grad han upplever sig påverkad av de närvarande människorna.¹⁾

Vi står här inför ett analogt skeende till ett tidigare redovisat förlopp, nämligen då bödens "djup" förhindras av att subjektet i hög grad fokuserar bödens resultat på bekostnad av fokuseringen av bödens objekt.²⁾

1971,84. Jmf. ibid.,152.

20) Jmf. även ovan s.234.

1) MB:MII,2. Jmf. id.,MI,5.

Med Lewins konception kan detta beskrivas så att 'lokomotion' till regionen bön förhindras eller blir endast partiell på grund av den positiva 'valensen' i regionen "vara accepterad av de församlade" i gudstjänsten, d.v.s. att bedja på ett sådant sätt att det förtjänar omgivningens positiva omdöme. Subjektet ställs således inför två oförenliga regioner, vilka båda äger positiv 'valens'. Följden blir att subjektet drabbas av splittrad uppmärksamhet.

Alltså, när man är ensam, då är det Gud och jag. Mina tankar ... och själafienden han är verksam då också, ja visst. Men ändå, man är inte störd utav människor på samma sätt. Sedan å andra sidan, så när vi förenas i bön, vi har våra böneämnen och så där, så är det ju en styrka och en hjälp. Visst är det det. Att kunna be och ägna sig åt bönen, verkligen. Det blir bönen och inget annat. Du märker att det är dubbelsidigt, så att säga. (MD:MII,14)

Den gemensamma bönen är här samtidigt ett hinder och en hjälp för bönen. Hindret ligger i att koncentrationen på Gud blir "störd utav människor" på samma sätt som vi sett hos KB. Samtidigt kan den gemensamma bönen utgöra en hjälp "att kunna be och ägna sig åt bönen". Samtliga ipp utom en (MA) har redovisat att de upplevt gemensam bön som ett värdefullt komplement till den privata bönen i sin strävan att uppnå ett "fördjupat" gudsförhållande. Vi skall med hjälp av Festingers teori om den 'kognitiva dissonansen' försöka belysa ipp:s dubbla hållning till den gemensamma bönen.

Upplevelsen av Guds "närvaro" i bönen har för våra ipp såsom redan tidigare understrukits ett mycket högt värde.³⁾ Därför föreligger möjlighet för relativt stark 'dissonans' i de fall denna "gudsnärvaro" inte kan registreras av bedjarna. 'Dissonansen' avsätter sig i tvivel, i tröghet i bönen, i bristande "inre" samling etc. 'Dissonansen' motiverar dock samtidigt individen att söka olika sätt att reducera densamma. De två mest näraliggande vägarna kan då utgöras av förnyade försök med enskild bön alternativt gemensam bön. Subjektet gör ett ställningstagande huruvida han skall söka den ena eller den andra vägen. Om subjektet tar ställning för den enskilda bönen föreligger risk att 'dissonansen' kvarstår eller reduceras endast till en del av de skäl som redovisats under 8.2.2.5.3. Att i stället söka sig till gemensam bön kan därför i en sådan situation utgöra ett bättre alternativ.

Om subjektet väljer gemensam bön, sker detta med intentionen att detta bönebeteende skall förstärka gudsupplevelsen i bönen. Denna förväntan får

2) Jmf. ovan s.231-233.

3) Festinger framhåller: "If two elements are dissonant with one another, the magnitude of the dissonance will be a function of the importance of the elements." Festinger, L., 1962, 16

eventuellt stöd från en rad tidigare erfarenheter då gudsupplevelsen förstärkts i liknande situationer. Beslutet samt den förverkligade gemensamma bönen ställer emellertid ibland bedjaren inför en ny typ av 'dissonans', nämligen det Festinger kallar 'postdecision dissonance'.⁴⁾ En sådan kan i vissa fall bli så kännbar att den tvingar subjektet till en reträtt. Speciellt kraftig blir denna 'dissonans' då den gemensamma bönen innefattar förväntningar på att "man skall ställa sig upp i en kyrka och be". Bönegemenskapen upplevs i sig som regel på ett förstärkande sätt, medan förväntningarna på ett visst beteende ej sällan upplevs som en reducerande faktor för bönen.

I det senare fallet kan subjektet då välja att passivt delta i den gemensamma bönen. Ett annat sätt att reducera 'dissonansen' är att etablera gemenskap med en grupp som är mindre till storleken och som har färre förväntningar på ett specifikt beteende. KA ger uttryck för starkt motstånd mot att själv bedja på ett exponerat sätt i en gudstjänst. Likväl säger hon:

Har arbetat på biblioteket i kväll och har därför inte haft möjlighet att vara med i vår bönegrupp. Jag saknar verkligen den gemenskapen. Vi har våra gemensamma böneämnen, och kan dela varandras bekymmer. Vi känner fullt förtroende för varandra, och det känns lätt och naturligt att bedja. (KA:UII,3)

KA betonar som en central punkt i den kollektiva bönen att "dela varandras bekymmer", vilket måste ses som ett aktivt deltagande och sannolikt även som att KA själv "leder" vissa delar av denna gemensamma bön. Hon har tydligen till stor del eliminerat upplevelsen av att ställas inför förväntningar på ett visst bönebeteende genom sitt val av vänner i denna bönegemenskap. Det förhållandet att de "känner fullt förtroende för varandra" medför att KA inte känner sig hämmad i sin bön utan i stället upplever det "lätt och naturligt att bedja". En annan ip, MB, kallar denna gemenskap, vilken entydigt förstärker bönen, "att vara ett i Anden".⁵⁾ Här har således bedjarna lyckats uppnå en hög grad av 'konsonans'. Bedjaren upplever att, som åter en annan ip, MD ovan (MII,14), uttrycker det, "det blir bönen och inget annat".

Hur bör då denna förstärkande verkan förstås? En möjlighet är att den gemensamma aktiviteten i sig kan antagas hjälpa deltagarna att koncentrera sina tankar inför bönesituationen. Följande utsagor antyder dock att den kollektiva bönen förstärkande effekt även kan ligga på ett djupare plan.

4) Ibid.,37ff.

5) MB:MII,3.

Nej, det finns massor av tillfällen, då det har varit oerhört rikt att be tillsammans. Och man lyfter ju varandra fram. (MB:MII,16)

Och sen är man i stillhet på något sätt och någon beder. Och sen beder en annan. Den andre kanske beder igen och ... och det är så att säga i stillheten, då man inte hänger upp det på det yttre beteendet, utan hänger upp det på närheten, och man möjliggör närheten. Till Gud. (MC:MI,10)

Det kan ju vara en oerhörd styrka i en gemenskap. Veldig styrka. För jag kan ju vara väldigt nedgången själv, när jag kommer till den gemenskapen och gå väldigt upplyftad, därför att andra bar åt mig då, när jag själv inte kunde. Och hade jag då suttit själv i det själstillståndet, så hade jag kanske gått likadan ifrån bönen då. (KD:MII,21f.)

Dessa utsagor visar att den gemensamma bönen ej blott medför en eliminering av distraktionsfaktorer utan även tillför något för bönen positivt. Två tolkningar ligger här nära till hands och ligger samtidigt i linje med vår tidigare analysbild.

En förutsättning för att subjektet skall uppleva sin bön på ett positivt sätt genom att Gud uppfattas som en "närvarande Partner" är att det bedjande subjektet äger en gudsbild som svarar mot detta behov. Vi har tidigare sett hur flera av våra ipp:s gudsbilder saknat en tillräcklig grad av autonomi och att ipp därför sökt stöd i en mer eller mindre klart uttalad affektiv antropomorfism. Denna är klart belagd hos exempelvis KA, KB och MB.⁶⁾ Den affektivt antropomorfa gudsbilden står i ett beroendeförhållande till någon eller några mänskliga gestalter, vilka subjektet uppfattar som religiösa föredömen. Då KA säger: "Vi känner fullt förtroende för varandra, och det känns lätt och naturligt att bedja", kan detta tolkas som att de andra kristnas närvaro gör det lättare för KA att uppleva Gud just därigenom att dessa för KA representerar "Guds tankar" och "Guds hållning". "Guds tankar" och "sinne" blir m.a.o. mera gripbara för KA då hon iakttar människor, vilka hon uppfattar leva ett liv i en "nära" relation till Gud.

Den andra tolkningen, vilken på ett tydligare sätt finner stöd i materialet, är att de bedjande vännerna genom sin närvaro erbjuder varandra identifikationsobjekt. Individerna ser hos varandra under bönemomentet rollen "bedjare", vilken genom identifikation övertages och förstärkes. Detta kollektiva övertagande av rollen "bedjare" leder till ett kollektivt uppta-

6) Se ovan s.184f.Jmf. Thouless: "Individen tycker sig lättare kunna uppleva förbindelsen med Gud, när han söker honom tillsammans med andra. Den på masuggestionen beroende känslomittan ger hans känslöerfarenhet ett djup, som en vanlig människa icke uppnår vid sina egna andaktsövningar". Thouless,R.H.,1926,188.

gande av rollen "gudomlig Partner", vilken kommer de bedjande "till mötes". KD upplever att hon genomgår en 'fasväxling', eftersom hon har kommit till bönegemenskapen i en känsla av att vara "nergången" och lämnat densamma i en känsla av att vara "upplyftad". På samma sätt har MB erfarit hur bedjarna "lyfter varandra fram". MC säger att man genom den gemensamma bönen "möjliggör närheten".⁷⁾

Att den gemensamma bönen erbjuder specifika möjligheter till övertagande av rollen "bedjare" framgår även av KC:s rapport. KC är den som redovisat minst hämning av sin bön p.g.a. hänsyn till den närvarande församlingen, vilket också framgår av citatet.

Utan jag tror att ... vi inte bara i vår tanke är eniga om att vi ska be för det, utan jag tror att när den personen beder, så beder vi också i vår ande. Och då blir det gemensam bön. Annars blir det han som stiger upp som liksom beder i vårt ställe. Det ska det ju inte vara heller, men han leder oss i bön. Men leder han oss så tycker jag det ska innebära att då beder vi också samtidigt. Det är ju gemensam bön. Och då blir min egen ande vederkvickt också. (KC:MII,22)

Att säga att någon "stiger upp", d.v.s. reser sig från sin plats och "leder" bönen, visar att KC har gudstjänsten i tankarna i sin beskrivning. Den som "leder" bönen erbjuder samtliga närvarande ett identifikationsobjekt, rollen "bedjare", vilken kan 'övertagas' av de övriga. Om den egna bönen uteblir, blir bönen av den som "leder" enligt KC förfelad, böneledaren beder då liksom "i vårt ställe". Gemensam bön i verklig mening uppstår först då de övriga beder samtidigt med ledaren, vilket sker så, att när de övriga lyssnar till dennes bön, de i samma ögonblick omvandlar den till sin egen bön. Det är i denna identifikationsprocess som KC upplever att bönens objekt blir en "levande Partner". Detta uttrycks även indirekt med orden: "Och då blir min egen ande vederkvickt också."

Då personerna samlas till gemensam bön, sker detta med den mer eller mindre uttalade avsikten att tillsammans söka en "fördjupad" gudsupplevelse. Det föreliggande behovet och den uttalade förväntan att tillsammans få uppleva Guds "närvaro" torde generellt bidra till goda förutsättningar för att ett rollövertagande och rollupptagande skall komma till stånd. Det ömsesidiga övertagandet av rollen "bedjare" leder till ett kollektivt upptagande av rollen "den närvarande och lyssnande Andre". Bedjarna genomgår således tillsammans en omstrukturering av varseblivningsfältet, en omstrukturering som dessutom ofta är förberedd och därefter bekräftad av vissa, gärna i sammanhanget citerade, bibelord.⁸⁾

7) MC:MI,10. Jmf. Bolley,A.,1930,41,214. Dahlbom menar att kollektivet kan utgöra bönens sub-

Flera av ovanstående exempel visar således att den gemensamma bönen - förutom att den kan äga en markant förstärkande funktion - även kan utgöra en mycket gynnsam situation för förmedling av inom traditionen grundläggande föreställningar om gudsbild och gudsförhållande. Dessa föreställningar förmedlas då inte endast verbalt utan det föreligger i dessa situationer goda förutsättningar för en betydligt mera djupgående förmedlingsprocess, vad Sundén benämner en 'total traditionsförmedling'.

8.2.2.5.5. Glossolali som specifikt bönespråk.

Glossolali utgör för religionspsykologin ett stort och svårbemästrat forskningsområde, vilket varit föremål för tolkningsförsök från en rad skilda perspektiv.⁹⁾ Vi skall här inte göra något försök att tolka detta beteende i sig, utan enbart studera dess effekt på upplevelsen av gudsförhållandet och bönebeteendet.

Av våra ipp redovisar fem att de har haft erfarenheter av ensam-glossolali och att de även i viss mån fortgående glossolalerar i samband med bön, ett faktum som för oss var helt okänt före undersökningens början.¹⁰⁾ Ytterligare en ip rapporterar att hon periodvis eftersträvat denna förmåga. Förkunnelsen framhåller inte glossolali som något eftersträvansvärt och än mindre som en social norm för ett fullvärdigt medlemskap i den lokala församlingen. Ej heller förekommer glossolali i gudstjänsterna eller vid gemensamma bönetillfällen annat än i undantagsfall. Dess bruk är således av privat karaktär inom SAM, vilket medverkar till osäkerhet om i vilken omfattning glossolali praktiseras av samfundets medlemmar.

Jag känner att jag tackar Gud, fastän jag inte vet vad jag säger. Hur det nu hänger ihop det där... /----/ Jag har aldrig någon gång gjort det så att någon annan har hört det. Det är ett samtal Gud och mig emellan. Det är jag som tackar Gud och jag tycker inte andra har med det att göra. (MA:MI,7)

Jag bad aldrig om tungomålstalets gåva eller något sådant, utan jag snarare upplevde att jag underordnade mig. Och det medförde att jag efterhand, jag läste någon bok om det också i sammanhanget och fick väl lite förklaring. Det medförde att jag har alltså tungomålstal i bön, i mitt egna böneliv. Och även i förbön, enskild förbön för människor, så upplever jag tungomålstalande. En stark tröst. (MB:MI,11f.)

jekt och att denna identifikation ger stöd åt individens bönebeteende. Dahlbom, F., 1965, 245f.

8) T.ex. Matt.18:19f. Jmf. MB:MII,3.

9) Se forskningsöversikten hos Holm, N.G., 1976, 13-44.

10) Dessa är MA, MB, MD, KC samt KD.

Både MA och MB markerar att deras bruk av glossolali endast sker i deras enskilda bön. MA poängterar dessutom detta starkt. Att glossolalin hänföres till individens privata sfär motverkar att beteendet som sådant får karaktären av religiöst-social norm inom samfundet.

Även om vi inte här skall gå in på olika tolkningsalternativ beträffande glossolalin som specifikt psykologiskt fenomen måste vi ställa oss frågan hur ensamglossolalin inom SAM etablerats utan en traditionsförmedling via iakttagbara roller i individens närmiljö eller via tydliga bibliska roller för ensamglossolali?¹¹⁾ Vi kan inte ge ett fullständigt svar på denna fråga. Två ipp, MD och KC, uppger emellertid att de första gången brukade gåvan att glossolalera i samband med kollektiv bön.¹²⁾ Vi kan förutsätta att samtliga ipp deltagit i kollektiv bön, dock främst inom ramen för annan kristen tradition än SAM, där glossolalin framträtt i identifierbara gudstjänstroller, vilka således kunnat övertagas av ipp.¹³⁾ Då ipp fostrats inom SAM har de emellertid förvärvat en viss hämning inför detta overta beteende, eller för att tala med Lewin, de har genom sin primära traditionsförmedling förvärvat en 'barriär', vilken blockerat individens 'path' till 'målregionen'. Denna 'barriär' uppleves av subjekten som en 'dissonans'¹⁴⁾, vilken emellertid kan reduceras genom att glossolalin enbart brukas i ensamhet¹⁵⁾, och genom att vissa motsättningar mellan detta beteende och traditionens värnande om att följa bibliska mönster ej fått tillräckligt kognitivt fäste i deras medvetande. Vi står här således inför ett bönebeteende som primärt har förmedlats från annan kristen tradition, men vilken på ett sekundärt sätt har delvis modifierats och anpassats efter ipp:s egen traditionstillhörighet.

Samtliga fem glossolalerande ipp omvittnar glossolalins förstärkande effekt på deras bön, i vissa fall innebär den rentav en dramatiskt förstärkande effekt. Vi gör ett relativt långt utdrag ur MD:s skriftliga redogörelse.

Det är nämligen så, att jag under många år liksom många andra alltibland får använda ett särskilt "bönespråk", alltså tungotal, i mitt umgänge med Herren. Detta har inte något att göra med vad jag berättade om mitt möte med Gud och upplevelsen av Andens kraft i mina unga år. Då var det inte något tungotal med, utan det har kommit senare. Jag är knappt riktigt säker på hur och när

11) Se härvid Källstad, Th., 1977, 46. Han anser det tveksamt om sådan roll existerar i Bibeln.

12) MD:Ua; KC:MI, 20.

13) Se t.ex. MB:MII, 1; MC:MII, 2; KA:MI, 4.

14) MB säger: "Och det här (att 'tala i tungor'; vår anm.) var ju för mig som uppvuxen i Alliansmissionens led väldigt främmande, helt otänkbart. Och det låg också som en stark broms i allt mitt ... att våga ta emot, att våga helöverlåta mig. Att jag skulle få göra saker

det började, fast jag har liksom för mig, att jag första gången upplevde denna sak var i ett litet privat bönemöte i T. i Östergötland hösten 1936, då bl.a. H.I. var med. Så småningom utvecklades det sedan.

Jag upplever på intet sätt mitt tungotal som något "insegel" på att jag är en särskilt andlig människa. Men detta är en Herr-ens gåva att hjälpa mig i mitt andliga liv, särskilt då i bönen. Det har hänt, att jag kommit inför Herrens ansikte betryckt, t.o.m. förkrossad över motgång och nederlag i mitt personliga liv eller i verksamheten. Då har några "meningar" - oftast mycket kort - på "bönespråket" liksom löst mig invärtes, ibland rentav fört mig fram till Golgata, till förlåtelse, frid, balsam, fram till Jesus. Något av detta upplever jag alltså. När jag håller på att be, betyder ofta en helt kort bön i tungotal att hela bönen "lossnar", så att jag tycker det är lättare att förnimma kontakten med Gud och hänge mig åt bönen.

Dessa böneord kommer spontant, men jag är inte "hänryckt" eller "borta" vid sådana tillfällen. Åtminstone för det mesta skulle tungotalet med viljans hjälp kunna hindras, om jag "siktade" på detta. Å andra sidan kan det åtminstone i någon mån "uppmuntras" genom att jag liksom släpper till mig. Riktigt lätt att förklara är det inte. (MD:Ua)

För MD har förmågan att glossolalera inte inneburit någon egentlig förändring av hans gudsförhållande. "Andens kraft" hade han erfarenhet av långt tidigare. Han betonar dessutom att tungotalet för honom själv inte innefattar att han är "en särskilt andlig människa". Glossolalin är en "gåva", som han uppfattar att Gud givit honom till hjälp, särskilt i bönen. Att MD ägt en obruten förmåga att glossolalera sedan 1936 visar dock att detta fenomen förekommit inom SAM under lång tid, och att det således inte enbart är en följd av den s.k. karismatiska vågen under 1960- och 1970-talen.¹⁶⁾

Glossolalin uppfattas av subjekten själva såsom en förmåga, vilken, efter det att den en gång förvärvats, kan brukas såsom en särskild böneform. Den benämns ofta "bönespråk" av bedjarna själva.¹⁷⁾ Ett drag i denna böneform är att den av bedjarna personligen uppfattas som ett mellanting mellan en egen aktivitet och Guds "aktivitet". Å ena sidan är det subjektet självt, som genom "viljans hjälp" kan påverka bruket av "bönespråket". Å andra sidan upplevs glossolalin som Guds "aktivitet" hos bedjaren, alltså som ett suprahumant skeende.¹⁸⁾ Kombinationen av egen viljeakt och av ett Guds ingripande vid glossolalins användning kommer tydligt till uttryck hos MA när

och ting som jag var dödligt rädd för". MB:MI,11. Denna hållning redovisas även av P 60.

15) Källstad säger: "En utlösningsfaktor som man också torde få räkna med är att vederbörande inte känner sig stå under någon kontroll i ensamheten. Där kan man våga testa sin förmåga, våga pröva om man möjligen fått andegåvan". Källstad,Th.,1977,46.

16) Angående denna "karismatiska våg", se t.ex. Sundström,E.,1971.

17) Se även MA:UIII,9;
KC:Ua;

han dels säger: "Detta styr jag efter min vilja", dels samtidigt framhåller att han upplever att "Gud ger det" vid varje enskilt tillfälle.¹⁹⁾

Glossolalins förstärkande funktion för bönen beskrivs som ett medel, genom vilket Guds "närvaro" kan aktualiseras för den bedjande. MD påpekar att "bönespråket fört mig fram till Jesus". Vidare säger han att han upplever det "lättare att förnimma kontakten med Gud och hänge mig åt bönen". MD beskriver i övrigt sitt tillstånd både före och efter bruket av "bönespråket" vid ett visst tillfälle. Hans situation innan han blev "löst invärtes" beskriver han som "betryckt" och "förkrossad", som ett tillstånd i vilket han haft svårt att uppleva gudskontakt. Därmed avser han att särskilt markera glossolalins effekt.

En sådan effekt kan beskrivas som en form av 'fasväxling', i vilken subjektets religiösa referenssystem aktualiseras. KC antyder denna 'fasväxling' på följande sätt:

Och sedan är det en väldig hjälp för mig att få bedja ... på ett annat språk. När jag blir trött och tycker att jag liksom är o-koncentrerad och så känna att när jag börjar tacka Herren, så fortsätter det utan mina tankar./---/ Och det tycker jag är en väldig hjälp. Innan jag hade fått uppleva det så var det mycket kämpigare i mitt böneliv. (KC:MII,17)

Att 'fasväxlingen' från profant till religiöst varseblivningssätt försvåras av subjektets trötthet eller brist på koncentration är tidigare dokumenterat och utgör just KC:s situation före bruket av glossolalin. Trötthetens och koncentrationsbristens problem ligger i att subjektet inte förmår att med sina tankar, genom en diskursivt meditativ process, aktualisera bönens objekt.²⁰⁾ "Bönespråket" kan då, som KC uttrycker det, fortsätta "utan mina tankar". Glossolalin är således inte beroende av subjektets diskursivt meditativa förberedelse för att aktiveras. Det är mer en fråga om att "släppa (sig) till", som MD uttrycker det. Glossolalin är således inte något som bedjaren "tänker" fram utan upplevs som någonting "spontant", d.v.s. det kommer till subjektet utan dennes egen ansträngning. Därför är det möjligt för subjektet att uppfatta glossolalin som i hög grad det suprahumanas "aktivitet".

KD:MI,16.

18) T. Andræ säger om "inspiration", till vilken han även räknar glossolalin: "Det för inspirationen egendomliga ligger alltså framför allt däri, att själen på en gång känner ingivelsen som en skänk från ovan, som något som tillkommit utan egen möda och ansträngning, och dock som sin egen tillhörighet, som en andlig tillgång av högsta värde, en lyftning, ett vidgande av hela personligheten. Hon känner sig på en gång passiv och skapande, beroende och suverän". Andræ, T., 1968, 176f. Se även ibid., 182f. Jmf. Holm, N.G., 1976, 171.

19) MA:MII,19. Se även MB:MI,13.

Sundén anser att glossolalin som beteende kan förstås som tillägnelsen av en roll och ett rollgestaltande efter det att dispositioner härför föreligger genom inläring.²¹⁾ Vårt material tillåter oss inte, vilket ovan påpekats, att göra någon ingående analys av "bönespråkets" genes hos våra ipp. Vi kan dock konstatera att "bönespråket" genomgående uppstår då subjekten beder eller försöker "samla sig till bön". Om Sundéns antagande är riktigt, torde vi stå inför en tillägnad roll, rollen "tungomålstalare", vilken omedelbart föregås av rollen "bedjare" eller av ett försök att gestalta denna roll, samt omgående efterföljes av rollen "hängiven bedjare". Förloppet kan alltså betecknas som en växling, eller en snabb övergång mellan rollen "bedjare" till rollen "tungomålstalare" och åter till rollen "bedjare". Schematiskt kan detta förlopp uppställas på följande sätt:

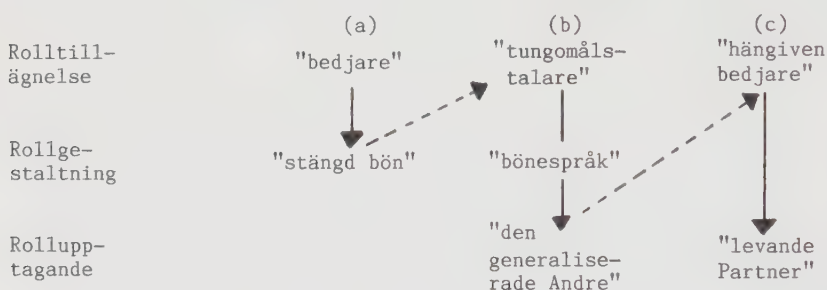


Bild 10.

Rollen "bedjare" är tillägnad genom lång övning och har utvecklats till en daglig vana. I enlighet med den duala rollstrukturens funktionssätt upplever subjekten normalt att "Gud kommer dem till mötes". Då det emellertid ibland inträffar att subjektet, trots intentionen att vilja överta rollen "bedjare", inte upplever "den Andre",²²⁾ bör detta tolkas så att övertagandet av rollen "bedjare" skett på ett ofullständigt sätt. Detta upplevs av bedjaren som om bönen inte "når fram". Ett ofullständigt övertagande av rollen "bedjare" leder m.a.o. till ett ofullständigt upptagande av rollen "den Andre". I en sådan situation upplever subjektet ofta en 'dissonans' - för att tala med Festinger - vilken leder till att individen söker alternativa vägar till gudskontakt.

20) Denna meditativa process betecknas ofta med termen 'andakt'. Se Heiler, F., 1920, 493; Briem, E., 1933, 194; Grønbaek, V., 1962, 98.

21) Sundén, H., 1971, 152f.

22) Uttrycket "stängd bön" är hämtad från KB:MII, 15. Ordet "stängd" betecknar inom samfundet ofta en upplevelse av förhindrad gudsupplevelse i samband med andakts- eller bönemoment.

I de fall där individerna tillägnat sig rollen "tungomålstalare", utgör denna roll ett alternativt sätt att reducera den just antydda 'dissonansen'. Rollen "tungomålstalare" kan därvid i vissa lägen vara tillgänglig för övertagande trots att rollen "bedjare" i samma situationer är blockerad av olika hämmande faktorer. Då t.ex. MD upplever att han inte kunnat leva upp till Guds etiska krav, innebär detta att han ej helt kan överta "bedjarens" roll. Han nämner härvid att han varit "betryckt, t.o.m. förkrossad över motgång och nederlag i (sitt) personliga liv". Rollen "tungomålstalare" synes dock inte bli blockerad av MD:s upplevelse av svaghet. Ej heller synes KC:s upplevelse av att känna sig "trött" eller "okoncentrerad" hämma rollövertagandet "tungomålstalare". Då detta rollövertagande sker gestaltas det omgäende i "bönespråket", glossolalin.

Glossolalin tolkas i regel av subjekten - såsom vi ovan sett - som både en egen och en suprahuman "aktivitet". Upplevelsen av att vara föremål för denna Guds "aktivitet" ökar på ett markant sätt möjligheten för en aktivering av subjektets religiösa referenssystem. De specifika religiösa föreställningar, som därvid aktualiseras, tycks kunna skifta till sitt innehåll, men de har det gemensamt att de aktualiserar Guds "närvaro", eller för att åter citera MD, det har "fört mig fram till Jesus". Föreställningarnas ospecifika innehåll visar att den gudomliga rollen upptagits såsom "den generaliserade Andre", d.v.s. såsom en odifferentierad varseblivning av gudomlig "närvaro".²³⁾

När sedan subjektet fortsätter att söka "bedjarens" roll, finner han/hon att upptagandet av rollen "levande Partner" äger rum utan hinder. MD säger om sin upplevelse av bödens transformering i samband med bruket av glossolalin: "När jag håller på att be, betyder ofta en helt kort bön i tungotal att hela bönen 'lossnar', så att jag tycker det är lättare att förnimma kontakten med Gud och hänge mig åt bönen". Den "hängivna" bönen förutsätter här att MD direkt upplever interaktionen med Gud, en upplevelse som förmedlats av glossolalin. KC beskriver samma process med orden: "jag fylls av att Herren är där. Det blir helt annorlunda. Det blir inte så kämptigt längre". Det är tydligt att MD och KC genom bruket av glossolalin erhållit hjälp att på ett fullständigare sätt överta rollen "bedjare" och därigenom på ett fullständigare sätt också upptaga gudsrollen och uppleva Gud som en "levande Partner" i bönen. (Här bör dock påpekas att upplevelsen av mötet

Jmf. KA:MII,10; KB:MII,15; KD:MII,20; P 52.

23) Sundén säger härom: "Den generaliserade rollen Gud ger en närvarokänsla - inte varseblivningens närhet". Sundén, Hj., 1974b, 36.

med Gud som en "levande Partner" ej med nödvändighet är en indikation på föreliggande mogen religiositet, men väl på primärreligiositet.)

Det finns dock vissa variationer ipp emellan beträffande upplevelse och tolkning av glossolalin. MD och KC uppfattar "bönespråket" i hög grad såsom en Guds "aktivitet", medan MB och i synnerhet MA å andra sidan i relativt liten grad uppfattar det på detta sätt. Samtidigt redovisar de två förstnämnda att glossolalin äger en dramatiskt förstärkande effekt på deras bön, medan MA och MB synes uppleva denna effekt såsom något mindre påtaglig.²⁴⁾ Detta förhållande stöder interpretationen att det är subjektets upplevelse och tolkning av glossolalin såsom det suprahumanas "aktivitet", som kan hjälpa en individ att uppta rollen "levande Partner".

Då glossolalin har en generellt aktiverande effekt på individernas tidigare etablerade religiösa referenssystem, medför detta att bruket av glossolali inte med nödvändighet påverkar detta systems struktur. Glossolalin kan då i stället få en förstärkande funktion på det referenssystem som redan tidigare inlärts genom traditionsförmedlingen genom att detta erhåller en högre aktualitetsnivå. Bruket av glossolali har för subjekten själva innefattat en bekräftelse på att deras gudsförhållande är ett "rätt" förhållande eller ett "nära" förhållande till Gud, samtidigt som det innefattat en bekräftelse på det genom traditionsförmedlingen tillägnade religiösa referenssystemets giltighet.

24) Se MA:UIII,9;
MB:MI,13.

9. KONKLUSION OCH SLUTDISKUSSION

Det faktum att bönen utgör ett centralt moment inom Svenska Alliansmissionens tradition har varit en avgörande utgångspunkt för föreliggande undersökning. Att bönen just inom SAM intar denna position framgår tydligt redan i den del av traditionen, vilken är skriftligt fixerad (jmf. ovan s. 106) och traderad. Av avgörande betydelse för bönens centrala plats i detta samfund är dock ännu mer den trading som sker eller har skett genom personliga kontaktrelationer inom samfundets ram, och i vilka bönen som praxis kan tillägnas av traditionsmottagarna.¹⁾

Bönen har ofta inom SAM framhållits som en måttstock på den enskildes gudsförhållande. Ett "nära" gudsförhållande har därvid näst intill betraktats som detsamma som ett aktivt böneliv. Därvid har inom traditionen utvecklats en inställning till bönen, vilken innefattar en strävan hos dess medlemmar att uppnå ett aktivt bönebeteende. I de fall då individerna inom denna tradition upplevt sin bön bristfällig, har den konfessionella inställningen bidragit till 'dissonans' hos dessa personer. I enlighet härmed har vi också hos våra ipp funnit talrika exempel på hur dessa strävat efter ett fullödigt bönebeteende såsom de uppfattat ett sådant utifrån den tradition de tillägnat sig.

Traditionen, såsom denna uppfattats och tillägnats av medlemmarna i Svenska Alliansmissionen, har därvid ägt en såväl dynamisk som strukturerande betydelse för individernas bönebeteende. Att traditionen och bönebeteendet hos den enskilde på ett påtagligt sätt är korrelerade med varandra utgör denna undersöknings huvudtes. I linje härmed har det varit vår uppgift att dels undersöka traditionens påverkan på bönebeteendet, dels undersöka själva böneupplevelsens primära karakteristika. Då både "bön" och "tradition" utgör storheter, vilka var för sig måste avgränsas och preciseras, har vi valt några huvudvariabler, vilka är markant relaterade till både "bön" och "tradition". Tre av våra huvudteorier, nämligen Sundéns *rollteori*, Lewins *fältteori* samt Åkerbergs teori om den *affektiva antropomorfismens dissolvering*, är på olika sätt applicerbara på både

1) Jmf. E. Briems framhållande: "Liksom det religiösa livet hos den enskilde individen i de flesta fall väckes genom den påverkan, som utströmmar från andra människor med starkt religiöst liv, framför allt då detta är koncentrerat och utkristalliserat i en religiöst betonad samvaro, så måste detta liv ständigt på nytt vidmakthållas och stärkas genom gemenskapen med andra."
Briem, E., 1930, 57.

"bön" och "tradition" och utgör välavvägda tolkningsinstrument för relationen mellan de båda. Den enskilde individens förhållande till traditionen påverkas av en rad faktorer, av vilka vi belyst några, vilka faller inom våra huvudvariablers och huvudteoriernas tolkningsområden.

I förhållandet mellan traditionen och individens religiösa beteende spelar alltid tidsfaktorn en viss roll. Både traditionen och individen bör därför ses i ett "historiskt" respektive "biografiskt" perspektiv för att möjliggöra hänsynstagande till tidsmässiga förändringar. Vi har därvid funnit att ipp har varit benägna att uppta traditionselement på ett mera aktivt sätt i vissa faser av sina utvecklingsförlopp än i andra. Hos våra ipp har vi exempelvis funnit att barn- och ungdomstiden generellt sett innefattat en relativt stark sensibilitet inför religiösa förebilder i omgivningen. Efter denna första internalisering av element inom den egna uppväxtmiljöns tradition, har det hos flera ipp inträffat en fas, då de mer eller mindre uttalat strävat efter ökad självständighet gentemot vuxengenerationen, främst inom den egna familjen men i viss mån även inom församlingen. Denna tendens har hos några ipp förstärkts genom kontakt med andra kristna traditioner. Denna fas har innefattat en viss kritisk hållning till och en viss kritisk granskning av den egna traditionens idéinnehåll och framtoning.²⁾ Kritiken har i regel dock gällt relativt perifera trossatser eller beteenden inom den egna traditionen. Den har heller inte för någon lett till avståndstagande från traditionen som sådan, inte ens under någon kortare tid. Efter ytterligare några år synes den kritiska hållningen ha tonats ner och ipp har åter, på ett djupare sätt, kunnat identifiera sig med sitt samfund.³⁾

Det är tydligt att tillgången av traditionen påverkats av ipp:s

2) Se MA;MI,5,7,9; MB;MI,5;

MC;MI,3,13; KD;MI,1,4,10.

Åkerberg framhåller att revolten först riktas mot personer i mikromiljön för att senare även gälla makromiljön. Åkerberg,H.,1983,82.

3) Denna förändrade hållning gentemot den egna traditionen sammanhänger med faktorer såsom ökad differentiering av gudsbilden samt mindre egocentriskt tänkande. Allport framhåller: "A differentiated sentiment is the outgrowth of many successive discriminations and continuous reorganization. Commencing in later childhood or adolescence the individual who is on the way to maturity probably will repudiate both the oversimplified product of his earlier egocentric thinking, and blind conformity to institutional or parental views. He discovers that the literal-minded and second-hand faith that he previously held now needs emendation. He sees the evasions and escapist dangers of his original beliefs. He perceives the shortcomings of tradition even while he appreciates its virtues." Allport,G.W.,1968,67f.

psykologiska och sociala utvecklingsnivåer. Sannolikt bör vi räkna med även andra, momentant eller periodvis aktualiserade faktorer, vilka hos ipp orsakat nya frågor och därigenom nya behov av traditionens svar. Vi ser således att traditionstilläggnelsen inte skett på ett linjärt sätt utan under vissa, relativt aktiva faser eller enskilda upplevelsemoment. Den traditionstilläggelse, som faktiskt ägt rum, har dock inte enbart varit beroende av utvecklingsfaktorer. De traditionselement som tillägnats av den enskilde individen har dessutom upptagits på ett selektivt sätt utifrån en rad faktorer, vilka till en del ligger utanför denna undersöknings räckvidd, exempelvis specifika personlighetspsykologiska eller socialpsykologiska faktorer.

Till oregelbundenheten har även bidragit det förhållandet, att traditionsförmedling i regel förutsätter 'säkra traditionsbärare' i ipp:s närhet, en förutsättning som kan vara mer eller mindre väl tillgodosedd i olika skeden av en individs utveckling. Tidsfaktorn gör sig gällande även i det avseendet, att traditionen som helhet genomgått vissa förändringar efterhand. Hur dessa förändringar fortskridit framgår i stora drag av kapitel 5. Det har således viss betydelse i vilket historiskt skede traditionstilläggnelsen skett.

Enligt Lewins *fältteori* är det individens tolkning och upplevelse av sin livsåskådningsmiljö, snarare än den fysiska miljön, som påverkar struktureringen av 'life space'. Då denna teori appliceras på den religiösa traditionen framstår i första hand de element som betydelsefulla, vilka subjektet självt uppfattar så. Detta synsätt har också varit vägledande för valet av de metoder, med vilka vi insamlat data om traditionens mikroperspektiv. Enligt Lewin är det relativt ointressant om traditionstilläggnelsen skett i omedelbar anslutning till rapporttillfället eller i en tidsmässigt avlägsen situation. Det som är av psykologisk betydelse är i stället främst huruvida en viss erfarenhet ingår såsom en dynamisk faktor i individens 'life space' idag, d.v.s. vid rapporteringstillfället.⁴⁾ Ipp:s rapporter om traditionen utgör ett urval av historiska skeenden såsom ipp uppfattat och upplevt dessa och såsom dessa har aktualiserats för ipp utifrån de frågeställningar undersökningen fokuserat. Det faktum att ett visst skeende har ägt rum i historien är således inte tillräckligt för att tillmäta det psykologisk betydelse. Det historiska förloppet måste dessutom ha påverkat individen på ett sådant sätt att det medfört "effekt" på dennes senare upplevelser och/eller beteende. Subjektet självt utgör den viktigaste informationskällan med

avseende på vilka traditionselement som ingår i subjektets egen 'life space'.⁵⁾

Både beträffande "effekten", alltså i vårt sammanhang individens totala bönebeteende, och beträffande de element i traditionen, som för individen ägt psykologisk "verklighets"-karaktär⁶⁾, har vi i vår undersökning i stort byggt på ipp:s egna rapporter. Det hade dock varit en svaghet beträffande undersökningens validitet om vi inte dessutom insamlat data om mikrotraditionens generella karakteristika med hjälp av vår pilotstudie samt data om makrotraditionens historiska utveckling och systematiska och semantiska karakteristika.

Då vårt syfte varit att inte enbart beskriva traditionen, utan även - och självklart primärt - tolka dess betydelse för bönebeteendet och upplevelsen av bönen, har vi kombinerat Lewins *fältteori* med Sundéns *rollteori* och Åkerbergs teori om *den affektiva antropomorfismens dissolvering*. Båda dessa teorier fokuserar religionstradering via personer, vilka för traditionsmottagarna framstår som auktoritativa eller förtroendeingivande och vilka därigenom träder fram ur den samlade traditionens anonymitet. Dessa teorier har gett oss möjlighet att fördjupa tolkningen av sambandet mellan tradition och bön på individnivå.

Traditionens genomslag i den enskilde traditionsmottagarens liv får ofta i ungdomsåren, enligt Åkerberg, markant 'antropomorfa' drag för att senare övergå i 'affektivt antropomorfa' drag. Dessa drag genomgår senare i livet hos en del en partiell eller mera djupgående 'dissolvering'. Vi har konstaterat att hos våra ipp en sådan 'dissolveringsprocess' ägt rum till olika grad hos de olika individerna, men att den ej hos någon varit fullständig. Då ipp hänförts till sina respektive församlingars religiösa "kärngrupper", vilket innebär att vi kan förutsätta påtagliga försök till 'dissolvering' hos just dessa individer, måste vi hålla för mycket sanno-

4) Detta är vad Lewin avser med "the principle of contemporaneity". Se Lewin, K. 1951, 45. Jmf. vad Keen säger härom: "The past, in my remembering implicitly - as opposed to reflective focusing on it - is also not a cause but a context, powerfully there right now, not really 'past' at all in the sense we usually mean that term. We see, in ordinary prereflective experiencing, a relation very different from the linear causality that our current mode of thinking and speaking allows. A context of meaning is not a cause; conscious experience as we experience it follows different patterns from the mechanical events of the physical world. The framework of causality may be convenient for describing events of which we are conscious, but not for describing the flow of conscious events themselves." Keen, E. 1978, 12.

5) Keen säger: "Especially in psychology, as a collective enterprise with a tradition, we must see the way in which our language and concepts, our assumptions and presuppositions, condition what we can see and say". Keen, E., 1978, 17. Jmf. Deutsch, M., 1968, 418f.

likt att den stora majoriteten av medlemmar inom SAM äger en gudsbild, där de affektivt antropomorfa dragen är markanta.⁷⁾

Enligt Sundén är den religiösa traditionen främst att betrakta som ett system av 'roller', vilka framstår som mer eller mindre tydliga och relevanta för den enskilde traditionsmottagaren. Dessa roller kan vara skriftligt fixerade och förmedlade, men mest effektiv är traditionsförmedlingen då dessa 'roller' gestaltas av närvarande individer, till vilka mottagaren har en positiv relation.⁸⁾ I linje härmed har våra ipp i stor utsträckning kunnat utpeka och namnge de individer som för dem har haft en avgörande traditionsförmedlande funktion. Likaså har ett stort antal konkreta situationer beskrivits, i vilka ipp upptagit speciella traditions-element. Traditionstilläggnelsen kan summerande beskrivas som en serie identifikationsprocesser med åtföljande 'upptagande' av det religiösa stoffet i form av levandegjorda bibliska 'roller'.⁹⁾

Beträffande huvudvariabeln *gudsbild* har det visat sig att ipp framför allt uppfattat Gud i två duala 'rollsystem', nämligen enligt systemen "barn - Fader" samt "tjänare - Herre". Dessa två 'rollsystem' har visat sig även i hög grad ingå i ipp:s uppfattning och upplevelse av *gudsförhållandet*, undersökningens andra huvudvariabel. Trots att 'rolltagande' enligt Sundén motverkar en antropomorf gudsbild¹⁰⁾, har det visat sig att den förstnämnda rollen, "Fader", har viss benägenhet att erhålla antropomorfa drag hos några av våra ipp. Förhållandet är detsamma beträffande den gudsbild som redovisats av undersökningspersonerna i vår pilotstudie. Detta betyder att ett visst mått av affektiv antropomorfism förefinns både i traditionen och i de traditionselement som överförts till mottagarna beträffande ovannämnda aspekt av gudsbilden. Av det sagda torde det även framgå att gudsbilden både i traditionen och hos ipp uppfattas och

6) Jmf. Lewins formulering: "what is real is what has effects". Lewin, K., 1936, 19f.

7) Se kap. 8.1.2.1. samt 8.2.2.1.

8) Sundén hävdar, i anslutning till Vogel och Salman, att individen redan som litet barn i nära kontakt med sina anhöriga "kan tillägna sig en emotionell beredskap för bön redan innan det har övertagit bönens ord och gester". Sundén, Hj., 1974a, 37.

9) Lewins och Sundéns teorier, vilka går att kombinera, belyser traderingen från två olika perspektiv. Det fältteoretiska betraktelsesättet beskriver vilka traditionselement, som är relevanta med utgångspunkt från den "effekt" vi kan spåra i det aktuella beteendet. Sundéns rollteori tolkar själva traderingsprocessen och belyser hur ipp på ett selektivt sätt upptar vissa moment ur den historiskt givna traditionen.

10) Sundén, Hj., 1974a, 94. Jmf. Åkerberg, H., 1983, 101.

11) Se kap. 6 tabell 6.

upplevs i utpräglat personliga kategorier.

Förkunnelsen inom Svenska Alliansmissionen är påtagligt centrerad kring de båda primärdominanterna "Guds krav" och "Guds kärlek" samt kring den spänning som råder dem emellan. Härvid betonas att båda leden är lika centrala, vilket gör dem till två bärande poler i gudsbilden. Vi har i pilotstudiens resultat funnit hur de enskilda individerna inom traditionen i samband med sin bön tenderar att reducera primärdominanten "Guds krav" till förmån för "Guds kärlek". Detta framgår tydligast därav att individen i första hand förväntar sig "omsorg", "hjälp", "lyssnande" och "närvaro" från Guds "sida".¹¹⁾

Även i ipp:s religiösa utveckling kan spåras en viss förskjutning beträffande dessa primärdominanter. Då ipp retrospektivt betraktar sin mikrotradition från barn- och ungdomsåren finner de som regel denna relativt starkt präglad av en kravfull gudsbild. Här kan alltså spåras en viss skillnad i betoning mellan den gudsbild som företrädare för traditionen anser sig äga och den gudsbild som traditionsmottagarna *de facto* anser sig ha mottagit.¹²⁾ Samtidigt kan hos flertalet ipp iakttas en tendens till förskjutning av primärdominanten "Guds krav" till förmån för "Guds kärlek" samt en motsvarande förskjutningstendens av de underordnade sekundärdominanterna allteftersom ipp nått vuxen ålder. Det är dock viktigt att tillägga, att vissa utsagor kan vara blott ett uttryck för en längtan eller en strävan efter att uppnå en mindre kravfull gudsbild, eftersom en uppfattning om en "krävande Gud" med nödvändighet skapar ett visst spännings-tillstånd hos subjektet.¹³⁾

Då en verklig förskjutning ägt rum, torde den vara ett resultat av den selektivitet, med vilken olika traditionselement upptas av individerna i olika åldrar. Om vi inriktar oss mot den lägre tonårsperioden, finner vi att samtliga ipp då utvecklat en hög beredskap att uppta de traditions-element, som hos dem skapat upplevelser av skuld och, ibland av fruktan.¹⁴⁾

12) MA:MI,2; MB:UI,1; KA:UI,1;
KB:MI,5; KC:MI,21; KD:UI,1.

Se även tab.12 i kap.8.1.1.

13) Se MC:MI,9 samt KD:MII,10; MI,18. Uttrycket 'förskjutning' användes här ej i någon djup-psykologisk betydelse.

14) Sundén antyder att det sexuella uppvaknandet utgör en viktig faktor i förhållandet till traditionen. Sundén,Hj.,1971,256. Rümke framhåller dessutom den rubbade harmoniska relationen till den vuxne som en verksam faktor i tonåringens problematiska guds-förhållande. Se Rümke,H.C.,1952,27.

15) Se de redovisade och kommenterade "life stories" i kap. 7.

Ungdomarna upplevde då en påtaglig tveksamhet huruvida de uppfyllde de krav Gud tänktes ställa på dem.¹⁵⁾ Den lägre tonårsperioden torde utvecklingspsykologiskt sett hos ipp ha skapat även andra specifika betingelser för traditionsupptagningen, exempelvis p.g.a. individernas kamp för ökad självständighet gentemot föräldragenerationen samt p.g.a. strävan efter en stabil identitet.¹⁶⁾ Vi har dock kunnat visa att traditionen har tillhandahållit en rad markerade föreställningar omkring komplexet "krav"- "synd"- "försoning", och att tonårsperioden medfört en selegerad traditionsupptagning av just dessa element.

Efter tonårsperioden har ipp genomgått utvecklingsskeden, vilka innefattat en ökad differentiering av gudsbilden. I samband härmed har primärdominanten "Guds krav" reducerats som en följd av en viss kritisk hållning till traditionsförmedlingen och till den egna traditionstillägelsen under den närmast föregående perioden.

Som vuxna har sedan flera ipp återupptäckt drag i gudsbilden, vilka de tillägnat sig som barn. Visserligen fanns under barndomsåren vissa antropomorfa drag¹⁷⁾, vilka ipp därefter i stort tagit avstånd ifrån. Men det har även visat sig att vissa element i barndomstidens traderade gudsbild har ägt stor överlevnadskraft genom att återta sin plats som domineranter i gudsbilden även efter tonårstidens slut. Detta gäller i synnerhet primärdominanten "Guds kärlek" och näraliggande drag i gudsbilden, vilka tenderar att stabilisera ett harmoniskt gudsförhållande. Hos de två äldsta ipp bibehålles styrkan av tonårstidens primärdominant, "Guds krav", genom att den har integrerats i den totala gudsbilden, främst såsom "etiskt krav". Detta kan i sin tur sammanhånga med att traditionsförmedlingen i ett tidigare skede inom SAM betonade dessa domineranter mer än vad fallet blivit senare, en tolkning som en av ipp själv gett uttryck för.¹⁸⁾ Vi har således funnit att traditionsupptagningen av gudsbilden

16) De religionspedagogiska studier som gjorts kring traditionstillägnelse i barn- och ungdomsåren har som regel ej beaktat de individuella kontextfrågorna. Se exempelvis Fägerlind, I.-Sjöberg, G., 1971; Westling, G.-Pettersson, S.-Fägerlind, I., 1973; Hartman, S.-Pettersson, S., 1980. Ett undantag utgöres på denna punkt av Stewart, C.W., 1967. Den selektiva traditionsupptagningens förhållande till utvecklingspsykologiska faktorer utgör en viktig framtida forskningsuppgift.

17) Härmed avses i första hand vad Åkerberg benämnt "den egentliga antropomorfismen" samt "markant antropomorf gudsbild". Åkerberg, H. 1983, 76.

18) KC:MI, 9.

19) Jmf. MC:s uttalande: "Gud har blivit mycket, mycket större på något sätt". MC:MI, 9.

till stor del skett på ett avgörande sätt redan före tonårsperioden, att den lägre tonårsperioden tenderat att skapa en beredskap för och selegering av vissa specifika domnanter i traditionens gudsbild samt att vuxenlivets gudsbild åter gett rum för de tillfälligt reducerade domnanterna från barndomsperioden, men att dessa nu fått ett delvis annat innehåll.

Samtliga ipp har i större eller mindre grad kommit i kontakt med andra kristna traditioner. Dessa kontakter har i viss utsträckning förstärkt alternativt reducerat drag från den primära traditionen, ibland innefattande en viss kritisk hållning till vissa tidigare upptagna traditionselement. Till de element som reducerats kan främst hänföras vad ipp nu uppfattar som missuppfattade krav från Guds "sida", varvid influensen från den sekundära traditionen samverkat med den tidigare nämnda reaktionen mot tonårstidens försnävade tolkning av gudsbild och gudsrelation.¹⁹⁾ En förstärkning av det traderade stoffet har hos några ipp skett genom ökad betoning av att "Gud kan ge sig till känna" och direkt upplevas av ipp, traditionselement vilka ibland kan härledas från pingströrelsen eller från pingströrelsen närstående traditioner.²⁰⁾ Dessa sekundära influenser har dock inte förmått alternera kärnan i ipp:s gudsbild eller gudsförhållande, vilket delvis styrks av att ingen av våra ipp övervägt att lämna Svenska Alliansmissionen för att övergå till annan kristen tradition. Den tidigt inlärdas gudsbilden och gudsförhållandet visar sig således besitta en påfallande stabilitet i mötet med andra kristna traditioner.

Gudsbilden utgör inte enbart en komponent i ipp:s teologiska världsuppfattning utan utgör dessutom en aktiv del i deras gudsförhållande och således även i deras bön. Vi har visat hur primärdominanterna av ipp uppfattats och upplevts såsom Guds "vilja", "makt", "ledning", "närhet" samt såsom Guds "inneboende i människan". Ipp kan själva i stor utsträckning härleda dessa sekundärdominanter såsom traderade inom ramen för sina egna barn- och ungdomsmiljöer, d.v.s. såsom kommande från traditionens mikronivå. Vi har också kunnat redovisa hur denna gudsbild fått genomslag i ipp:s dagliga gudsförhållande under olika faser av livet.

Barndomsårens gudsförhållande skildras, möjligen med ett undantag²¹⁾,

20) MB:MI,8;
KC:MI,18f.; MII,1f.;
KD:UI,3.

21) Se MA kap.7.1.

22) Se t.ex. KD:MI,8f.

såsom harmoniskt i den meningen att barnet upplevde bönen som något självklart och såsom en tillgång. Bönen var härvid en trygghetsfaktor för barnet. Under den lägre tonårstiden upplevde samtliga, såsom ovan sagts, hur gudsförhållandet blev problematiskt, dels genom att individen ofta upplevde skuld inför vad som uppfattades som en sträng och krävande Gud, dels genom att individen ofta upplevde osäkerhet angående sin egen religiösa status. Tonåringen greps ofta av tvivel, inte i första hand av tvivel på Guds "existens" eller "närvaro", utan på huruvida han själv var accepterad av Gud. Bönen kunde därför under denna fas få karaktär av vädjan om "förlåtelse" eller om "visshet" angående den egna situationen.²²⁾ Samtliga ipp redovisar att de under tonårstiden aktivt sökte stabilisera gudsförhållandet, varvid bönen spelade en central roll. Flertalet erhöll då religiösa upplevelser, vilka innefattade upplevelse av "försoning" samt av hjälp att uppnå ökad "visshet" angående gudsförhållandet, upplevelser som uppenbarligen banade väg för en djupare "förtröstan" på "Guds aktiva omsorg".²³⁾

De behovssituationer som ipp efterhand senare försattes i torde ha medfört en specifik beredskap för fortsatt upptagning av traditionsstoff både beträffande gudsbild och gudsförhållande, då individerna har levt i en fortgående interaktion med sin religiösa tradition. Det är också uppenbart att ipp såsom vuxna, i jämförelse med barn- och ungdomsperioden, har fått en ökad förmåga att uppta skriftligt eller muntligt traderade element på ett sätt som öppnat nya möjligheter till direkt upptagning av element från traditionens makronivå.²⁴⁾ Den traditionsupptagning, som härvid kan spåras hos ipp, kan närmast karakteriseras som en fördjupning av de två 'rollerna' "Guds barn" samt "Guds tjänare" med åtföljande fördjupat interaktionsmönster med "den Andre". Särskilt rollen "Guds barn" kan spåras i en alltmer fördjupad trygghet hos ipp, en "visshet" om att Gud har "omsorg" och att "Han" är "nära", även om "Han" inte alltid påtagligt fönimmes. Rollen "Guds tjänare" kan spåras i ett fördjupat ansvarstagande och i en ökad medvetenhet om de uppgifter subjekten

23) En sådan markant, för gudsrelationen stabiliserande upplevelse, erhöll ipp vid följande ålder: (Jmf. kap.7) MA 16 år, MB 14 år, MC 17 år, MD 15 år, KA 15 år, KB 14 år, KC 15 år, KD 15 år.

24) T.ex. genom läsning av litteratur från SAM:s förlag, samfundets tidskrifter *Tro* och *Ung Tro* samt genom personligt deltagande i regionala eller centrala sammankomster.

25) Jmf. den reformerta traditionens "*finitum non capax infiniti*" Hägglund, B., 1971, 243. SAM har dock i mycket liten omfattning influerats av reformert fromhet även om vissa kontakter med anglosaxisk verksamhet funnits, t.ex. Fredrik Fransson samt kontakter via missionsfälten.

uppfattar som givna av Gud. I bönen får dessa 'roller' tydliga genomslag. Rollen "barn" medför att subjektet upplever det naturligt "att lämna över" sina bekymmer eller problem till Gud och att därvid låta bönen få ett allt större "omfång". Rollen "tjänare" får i bönen ett konkret utslag i den centrala funktion förbönen erhållit hos samtliga ipp.

Vi skall också tillbakablickande beröra frågan på vilket sätt de redovisade förstärknings- och reduceringsfaktorerna i bönen är relaterade till traditionsbakgrunden. Vi har funnit att den psykologiskt mest betydelsefulla förstärkande faktorn utgörs av föreställningen om och i synnerhet upplevelsen av Guds "närvaro", vilken dessutom utgör en dominant i gudsbilden. Denna föreställning och upplevelse är väl omvitnad inom förkunnelsen och bland samfundets medlemmar, vilket bl.a. framgår av pilotstudiens rapporter. Tron på och upplevelsen av Guds "närvaro" framhålls genomgående inom traditionen såsom något möjligt och eftersträvt.²⁵⁾

Övriga förstärkande faktorer, vilka delvis kan betraktas som förbundna med Guds "närhet", är "lydnad gentemot Guds vilja", "inre samling", "kollektiv bön" samt "glossolali". Av dessa är de tre första tydligt understödda av den egna traditionen medan glossolalin har en mera sporadisk förankring i den lokala traditionen.²⁶⁾ Ibland, dock numera mycket sällan, har bruket av glossolali emellertid motverkats av vissa ledare inom samfundet, även om denna typ av förkunnelse framförts på ett försiktigt sätt för att inte skapa splittring.

"Lydnad" som förstärkande faktor torde stå i ett mycket nära beroendeförhållande till den inom samfundet framträdande undervisningen om "försoningens" betydelse. Upplevelse av "försoning" med Gud framstår såsom ett korrelerat till "olydnad" mot Guds bud och mot Guds "vilja". Behovet av "försoning" samt av "lydnad" är i sin tur relaterat till primärdominanten "Guds krav", vilken är fast förankrad i såväl ipp:s som i den samlade traditionens gudsbild.

Faktorerna "inre samling" samt "kollektiv bön" har inte samma förankring i samfundets teologi som faktorn "lydnad". De är i stället uttryck för en bönepraxis som utvecklats inom traditionen och som befunnits förstärka upplevelsen av "gudomlig närvaro" i bönen hos de enskilda medlemmarna.

25) Bruket av glossolali har åtminstone i ett tidigare skede inom SAM förutsatt en viss självständighet gentemot traditionen. Jmf. MB:MI,11 samt KC:MI,18; MII 2. Detta har sannolikt, vilket ovan påpekats, bidragit till att bruket fått i hög grad privat karaktär inom SAM.

Med Lewins termer kan sägas att traditionen tillhandahållit ett antal 'paths', vilka ingår i ipp:s föreställningar om de sätt på vilka individen kan eller bör nalkas Gud. Dessa 'paths' ingår sedan genom traditions-tilläggnelsen såsom en del av ipp:s privata 'psykologiska fält'.

Varje ip har stått under sin mikrotraditions inflytande under en lång period. Individen har under denna period genomlevt olika faser av sitt liv och därunder mottagit en mängd behovsimpulser av varierande slag. Genom den kontinuerliga exponeringen för traditionen har individen således kunnat uppfatta och tillägna sig traditionselement, som vid olika tillfällen upplevts relevanta i en rad olika livssituationer. Kontinuiteten i traditionstilläggnelsen har skapat tillfällen för en hel serie tilläggelseprocesser, varvid tidigare tillägnade traditionselement förberett tilläggnelsen av nästa element o.s.v.²⁷⁾ Kontinuiteten har på så sätt bidragit till att traditionselementen integrerats med individens liv och har därvid erhållit en relativt stor motståndskraft mot rivaliserande influenser. Då individen kommit i kontakt med traditionselement från andra kristna traditioner, har detta av subjektet självt ibland tolkats som en radikalt förändrande faktor, men har dock efter granskning visat sig beröra gudsbild, gudsförhållande och bönebeteende på ett relativt perifert sätt. En sådan form av influens kan betecknas som i begränsad grad förstärkande eller reducerande av de traditionselement, vilka ingått i den primära traderingsprocessen inom SAM.

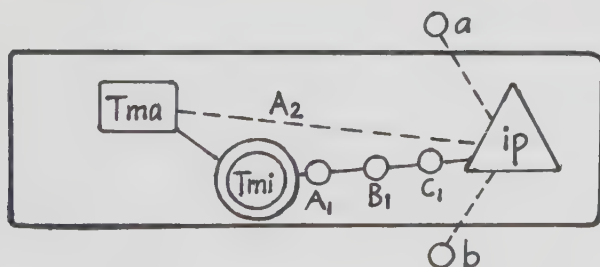


Bild 11.

Schematisk skiss över primär respektive sekundär traditions-tilläggelse. Tma=makrotradition, Tmi=mikrotradition, A₁B₁C₁ etc. = primär traditionstilläggelse, a, b etc. = sekundär traditionstilläggelse från annan kristen tradition, A₂= sekundär traditionstilläggelse från den egna traditionens makro-nivå.

27) Keen beskriver traderingsprocessen som en dialektisk process, en "dialogue with the past". Keen, E., 1978, 17.

Av skissen framgår även att vi funnit ett direkt inflytande från traditionens makronivå, vilket inträtt vid vuxen ålder. Dessa sekundära impulser förstärkes genom igenkännandet från A_1 , B_1 , C_1 , etc. och underlättas av att ipp vid vuxen ålder kan förutsättas ha ökad förmåga att tillägna sig den skriftligt fixerade traditionen samt kan förutsättas komma i kontakt med ett ökat antal företrädare för traditionen.

Individens religiösa upplevelser eller religiösa referenssystem kan dock aldrig helt tolkas utifrån de yttre influenser som kan spåras. Vårt i huvudsak ideografiska tillvägagångssätt har lett till en kartläggning och tolkning av en rad centrala faktorer i den individuella gudsbildens, i gudsförhållandets och i bönens genes. Vi måste emellertid här även räkna med varje individs helt unika sätt att varsebli, tolka och rapportera en religiös upplevelse. Även i den religiösa upplevelsen i sig bör vi räkna med unika individuella komponenter. Det är ytterst dessa komponenter som möjliggör en meningsfull dialog mellan traditionsanhängaren och dennes tradition samt som möjliggör utveckling av traditionen i fråga.²⁸⁾ Dessutom kan empirisk religionspsykologi aldrig utesluta de eventuella och principiellt obestämbara premisser som involveras i tanken på en suprahuman "aktivitet" som en yttersta skapande faktor bakom den religiösa upplevelsen. Vi ser alltså den religiösa upplevelsen både som en följd av traditionstilläggnelsen och som ett korrektiv till denna tilläggelse.

Det perspektiv vi anlagt inom ramen för tolkningsprocessen i denna undersökning kan betecknas som hermeneutiskt. Härvid skiljer den sig på en väsentlig punkt från de undersökningar, främst gjorda på amerikansk mark, vilka utarbetats med hjälp av enbart enkäter eller andra uteslutande kvantitativa tekniker. Enkätundersökningar frambringar visserligen kvantifierbara data, men de når oftast föga djup i den meningen att de tvingas i stort bortse från individens djupare teologiska, historiska och psykologiska kontext. Då vi baserat vårt huvudmaterial på utsagor från åtta individer, vilket i ett helt annat sammanhang skulle kunna synas

28) Honko framhåller: "Individens upplevelse är i sista hand det viktigaste skapande elementet i traditionens utveckling; under denna utvecklingsgång aktualiseras visserligen talrika äldre traditionselement, men dessa tar gestalt på nya, unika sätt". Honko, L., 1973, 52.

29) Se H. Åkerbergs metodprincipiella diskussion och synpunkter i det nyutgivna arbetet 1984, 106ff.

30) Jmf. "livsnära religionspsykologi". Åkerberg, H., 1980, 21-38.

31) Det bör dock understrykas att Heiler förutsåg behovet av att studera den enskildes

som ett lågt antal, har vi erhållit data som belyser dessas bönebeteende och traditionstillägnelse i ett djup- och längdperspektiv samt med hänsyn till teologisk och psykologisk kontext på ett sätt, som ett strängt kvantitativt arbete ej förmår. 29) Vi har kommit nära de individer vi undersökt samt den livssituation i vilken individerna tillägnat sig och brukat sina böner.³⁰⁾ Samtidigt har vi dessutom på flera centrala punkter kunnat generaliserande korrelera resultaten av tolkningarna med resultatet av vår introducerande pilotstudie.

Vi har i viss utsträckning tangerat Bolleys undersökning från 1930 i det att vi arbetat med näraliggande frågeställningar och metodisk inriktning. Avgörande skillnader är emellertid att vi studerat bönen utifrån dess traditionssammanhang samt att vi studerat den vuxna människans bön. Canesis undersökning av den vuxnes bön måste betraktas som en förstudie till en större undersökning, men inte desto mindre av viss betydelse genom att hon försökt beskriva de faser vilka individen genomgår i det enskilda bönemomentet. Den variabel, som vi benämnt "speciella förstärknings- och reduceringsfaktorer i bönen", tangeras av både Bolley och Canesi. På denna punkt har vi genomfört en fördjupning och vi har dessutom relaterat de nämnda faktorerna till bedjarnas traditionsbakgrund.

Beträffande vår undersöknings belysning av sambandet mellan gudsbild och gudsförhållande å ena sidan och bönen å andra sidan föreligger ingen av oss känd studie till vilken vi kunnat anknyta. Heilers religionshistoriskt/religionspsykologiska undersökning av bönen är en monumental studie med vissa teologiska och psykologiska tolkningar. I den mån han belyst bönens förhållande till gudsbild eller gudsförhållande har detta dock inte kunnat ges någon djupare psykologisk tolkning, eftersom han inte beaktat bedjarnas mikrotradition.³¹⁾

Så gott som all denna äldre forskning, för övrigt den enda med hermeneutiskt-kvalitativa förtecken som vi haft att relatera till, har det gemensamt att den studerat bönen utan explicerade teoretiska analysinstrument.³²⁾ Då vi emellertid ansluter oss till uppfattningen att tolk-

bön i ljuset av dennes personliga kontext. Heiler, F., 1920, 23f.

32) Flera företrädare för den s.k. "experimentella" forskningstraditionen har poängterat vikten av empirisk forskning och därvid framhållit risken av att applisera teoretiska överbryggnader på ett för tidigt stadium i forskningsprocessen. Jmf. Åkerberg, H., 1980, 13f.

33) Jmf. "Tre interpretationskomponenter". Åkerberg, H., 1981a, 32ff.

ningen på ett markant sätt vinner i djup och stringens genom att utföras med hjälp av relevanta teorier, har vi valt en teorikombination, vilken är tillämpbar i denna primärt hermeneutiskt inriktade undersökning, samt vilken förmår belysa centrala moment i bönens form och funktion, som i en enbart deskriptiv undersökning annars ej skulle kunna komma fram. För att studiet av bönens form och funktion skall kunna ske efter empiriska förutsättningar krävs dock först och främst en tillförlitlig och relevant databas. I föreliggande undersökning, baserad på empiriska data, belysta i sin historiska kontext och tolkade med relevanta teorier³³⁾, har vi försökt tillföra forskningen en tolkningsinnovation beträffande ett, ur religionspsykologisk synvinkel, näst intill jungfruligt forskningsområde - bönen.

SUMMARY

The title of this study is "Prayer and Tradition: an empirical study in the psychology of religion concerning the concept of and relationship to God in connection with the form and function of prayer within the Swedish Alliance Mission Church". In the introductory chapter, *chapter 1*, a short explanation of the intention behind the present study is given. Prayer has, in the psychological context, shown itself to be an elusive subject for research, especially where adults are concerned. This is probably the main reason why prayer, despite its generally agreed upon status as central to religious behavior, can still be viewed as virgin territory in a research sense.

The review of the literature in *chapter 2*, thus has an eclectic air. The chapter has been divided into four sections taking the researcher's theoretical standpoints into consideration: (a) empirical psychology of religion in the USA, (b) "experimental" psychology of religion, (c) remaining research in the psychology of religion, and (d) research in the history of religion/psychology of religion. The review also reflects the hermeneutic perspective which marks this study's theoretical considerations.

The group (a) above has researched prayer only to a limited degree, but nevertheless has, from William James onward, demonstrated the existence of religio-psychological phenomena that have relevance for the study of prayer. This applies especially to the distinction between 'subjective' and 'objective' worship, as well as 'self-surrender's' relationship to the religious experience. However, 'experimental' research (b), with its roots mainly to be found in Germany, has carried out a certain amount of research directly on prayer. We are referring mainly to the work of A. Canesi and A. Bolley. Their specific methodological approach has enabled us to gain a detailed description of the various phases of prayer. Through this, they both has designated, for example, the difference between the steps which imply the preparation for prayer and the stage which constitutes the actual prayer element, that which Canesi terms "die Formulierung des Gebets". Bolley has found certain

affects which, depending upon their qualitative content or degree of intensity, can inhibit or reinforce prayer behavior. The various inhibitory affects can be traced, according to Bolley, back to a common "Grundgefühl" which he termed "Ärger", a research result which is probably connect to some degree with the relative youth (10-21 years of age) of his "subjects".

F. Heiler's (d)great work on prayer is primarily an attempt to establish prayer's "Typenlehre", based upon a wealth of material from the history of religion. Despite the fact that Heiler has not presented a deep psychological analysis, his distinctions between different types of prayer are nevertheless of great value, to a certain extent, for the psychological research on prayer. This applies especially to the delimitation of the "mystical prayer", which implies a so-called "mysticism of the infinite", from the "prophetic" type of prayer. This delimitation mainly follows that of his teacher, Nathan Söderblom's distinction between the "mysticism of the infinite" and the "mysticism of personal life".

In *chapter 3*, the aim and intention of the study is reviewed, as well as the principle premises and theories utilized. Within the Swedish Alliance Mission Church, prayer, when viewed as a religious tradition, is found to have a very central position. The aim of this study is to describe and research the form and function of prayer, as well as to interpret this in relation to this denomination's specific tradition. The delimitation of this task has partially been accomplished by focussing on two main variables, both of which have relevance for the prayer behavior itself, as well as for the tradition behind it, namely *the concept of God and the relationship to God*. In conjunction with the latter main variable, we have also included the variable *reinforcing and reducing factors in prayer*. When the tradition is described, consideration is taken both to its macro- and microlevels. This implies that the prayer behavior can be interpreted from a psychological context, thus supplying us with considerable depth, while at the same time, the analysis of prayer provides us with a generally enriched picture of the denomination being studied as a form of piety. Thus, we have defined prayer as *an experienced contact relationship with a personally perceived God in the individual's aim to bring life under the influence of this suprahuman "reality"*.

Our task has also been partially delimited inasmuch as the data concerning prayer behavior is mainly based upon individuals within the Swedish Alliance Mission Church and who can be said to belong to the "religious core-group". By the term "core-group", we mean that these

individuals are generally judged, within the denomination, to have a primary religious life and a deeply internalized faith. In addition, we have restricted ourselves to adult individuals between the ages of 35 and 72. It is thus a basic assumption that data from such a "core-group" provides us with a greater wealth of information concerning prayer behavior and the religious experiences that are associated with this behavior, than what an average study group within the denomination would provide. The aims of this study can be summarized in the following questions:

1. What is the nature of the form and function of prayer for the interviewees (and within the Swedish Alliance Mission Church in general)?
 - a. What concept of God has the individual acquired and how is it active in prayer?
 - b. How is the relationship to God experienced and interpreted and how does this influence the individual's prayer?
 - c. What reinforces and/or weakens the individual's prayer fellowship with God?
2. How is the form and function of prayer related to tradition?
 - a. How is the individual's concept of God related to tradition?
 - b. How has the individual's experience and interpretation of his relationship to God been prepared by tradition?
 - c. How can reinforcing and reducing factors in the prayers of the individual be understood against the background of tradition?

The choice of theories to be utilized for the work-through and analysis of our material has been made to enable and adaption of these theories to our study's approach, that is, a quantitative/qualitative approach with a hermeneutic touch. We have chosen four main theories, which even have a complementary and epistemologically reliable relationship to one another. These theories are (A) *Field-theory* in K.Lewin's form, (B) *Role-theory* of Hjalmar Sundén, (C) the theory concerning the *dissolution of the affective anthropomorphism* of H. Åkerberg, and (D) the theory concerning *man's experiential premises when faced with 'das Numinose'* as seen by R. Otto. As subsidiary theories, we have chosen (E) L. Festinger's theory of *cognitive dissonance* and J.B. Pratt's distinction between *subjective and objective worship*.

Chapter 4. reviews the process of material collection and contains a discussion concerning the reliability and validity of the material.

The collection method was made up of a combination of interviews and notes written by the interviewees, who were eight in number. Before the data collection began, a pilot study was undertaken utilizing a questionnaire. This was answered by 119 members of the Swedish Alliance Mission Church, and constitutes a representative sample of that church's membership.

The data collection process encompassed a period of 20 months, from July 1981 until February 1983. It began with an essay (UI) to be written by the interviewees on the subject "Important stages in my spiritual development", and was followed by a first, tentative interview (MI). With a starting point in these first two steps, which provided basic information concerning each of the interviewee's religious development and personal tradition background, and with consideration taken to the pilot study, questions for the main interview (MII) were now formed. The two interviews have been called "tentative" and "focussed" respectively, which reflects the successive focussing which occurred toward increasingly more relevant and deep questions and experiences. The data collection concluded with the production of two more personal documents, one consisting of diary notes concerning prayer behavior covering a period of one month (UII) and the other consisting of written reactions in immediate connection to certain prayers we had prepared (UIII). As concerns the premises for the different steps of our data collection, please turn to appendix 1-5.

Inasmuch as prayer constitutes a deeply personal and private part of an individual's life, so it is that prayer behavior when the subject of research requires not only acceptable methods for the obtainment of relevant data, but also presupposes a deep, trustful relationship between the researcher and the interviewee. It is our judgment that such a relationship was attained, no doubt because we were known to the interviewees in the triple role of researcher, teacher at two of the denomination's schools, and as a counselor. The latter two roles in all probability contributed to a satisfactory understanding of the interviewee's religious language and reference system, which is a factor of great importance for the interviewee's motivation for participating in the study, as well as for the study's validity. We are fully aware of the danger of possibly being viewed as a representative of the denomination and thus possibly inhibiting the interviewees or influencing them to leave reports that harmonize on all deciding points with the theology

of the denomination. We have, however, tried to eliminate this risk, both by guaranteeing the anonymity of the participants and by insuring them that their reports would not be the subject for denominational evaluation, as well as by complementing the interview material with personal documents. The reliability of the material has been possible to check to a certain extent, since data collection has taken place a number of times with relatively long periods of time between each collection opportunity. In addition, a certain amount of overlapping has taken place between differing areas of focus, enabling these areas to be examined a number of times and with varying types of material and from occasionally different perspectives.

Chapter 5 provides a presentation of the historical development of the Swedish Alliance Mission Church, as well as of the corpus of its teachings, the generally recognized process of tradition transmission, and of the general usage of prayer in church services and within the religious cult of the home. The denomination began as a clearly stated internal church movement within the Swedish Lutheran Church, without a desire to build its own congregations, but with the goal to carry out evangelization and mission activity with "laymen" alone. Since 1919, when a restructuring took place, the denomination has successively developed in a "free church-like" manner, with local pastors, the building of congregations, its own celebration of communion, and later, with the adoption to a certain extent of a Baptist baptismal tradition. The denomination's theological tradition is not fixed by any explicit written creed, but a clear confessional norm exists none the less. The predominant Bible view within the Swedish Alliance Mission Church strongly holds that the Bible constitutes a holy and thus "infallible" authority for both the teachings of the denomination as well as for the life of the individual. The concept of God found both on tradition's macro- and microlevels, is characterized by a tension between God's "demands" on man and God's "concern" for her. This tension becomes clearly apparent in the relationship to God as it is described both by the individual member and in denominational teaching. In the tension situation between these two poles, faith in "reconciliation", that is, the individual's restitution through faith in Jesus Christ and the receiving of "forgiveness", occupies a central position. The receiving of "reconciliation" is generally thought to move the individual into a "right" relationship to God, thus making it possible to seek an increasingly "closer" fellow-

ship with Him.

Partly as a result of F. Fransson's contacts with the Swedish Alliance Mission Church at the turn of the century, the teaching concerning the Second Coming of Christ and connected teachings concerning the Parousia have become parts of the denominational tradition. This has resulted both in an accentuation on faith in "reconciliation" as well as an emphasis upon spreading the message concerning this "reconciliation" while there is still time. This teaching would seem to even have drawn up the borderline between, on the one hand, those who are viewed as ready to meet "the Lord" in the Parousia, and on the other hand, those who at that time are not ready and who therefore will suffer judgment.

In the tradition transmission process that has and is occurring within the denomination, it is important to differentiate the macrolevel from its microlevel, especially if the tradition is to be part of a psychological analysis. This chapter primarily describes how tradition transmission occurs on the macrolevel via preachers as well as by written transmission. The microlevel is described here only in a general manner.

Chapter 6 presents the main contents of the pilot study. This study confirms that prayer has a very central position even for this broad and representative membership group within the denomination. This can be seen, partly in the frequency of prayer behavior - 96% state that they pray daily, and partly through the qualitatively focussed answers. 93% state that the Bible has in some way a reinforcing and supporting function in relationship to their prayer behavior. The concept of God that comes to expression in connection with prayer is characterized by "lovingness" and "care" vis a vis the praying believer. This concept of God corresponds well with that of our interviewees, however, it is balanced upon both levels of tradition transmission by an equally as pronounced "strictness". The concept of God that is actualized by the individual in prayer is thus in tension with the concept of God, that is otherwise found in the tradition.

The pilot study further shows that a large number of those praying, experienced a direct interaction with God in connection with their prayer, that is, they have experienced "clear contact" or "nearness" to the object of their prayers. A considerable number within this group have had these "experiences of nearness" in conjunction with suffering of various types. Others have received this type of experience in connection with common prayer with other believers. A large part, 44%, report that

they experienced inhibitions in their prayer because of fatigue, lack of concentration, etc. The factors that they experienced as most reinforcing for prayer behavior were specific body positions like praying on their knees, praying in seclusion and prayer together with other believers.

In *chapter 7*, a presentation is made of every individual interviewee. These individuals (collectively abbreviated in the study as ipp) have been given coded identities, MA, MB etc.(male subjects) and KA, KB, etc. (female subjects). This chapter includes a combination of brief reviews of the "life stories" of the interviewees and a brief presentation of their individual religious micro-milieu.

Chapter 8 constitutes the main chapter of the study and includes an analysis of the collected data. This analysis can roughly be divided into three phases. First, we have studied the present *concept of God* as it is found in the individual's micro-milieu, as well as that of the interviewee himself. The second phase has been to study *the relationship to God* as it appears in the interviewees micro-milieu and thereafter as it appears to himself. The latter section constitutes the focal point of the analysis, since prayer behavior mainly appears as an important part of the relationship to God. The third phase constitutes a study of the specific reinforcing and inhibiting factors in prayer, factors which have shown themselves to be difficult to distinguish from the relationship to God.

The concept of God that has dominated the micro-milieu of the interviewee such as it is experienced by him, has largely been colored by "demands" and to a lesser extent by "power" and "love". The concept of God as seen in the interviewee himself can be described in the form of a number of "dominators" (see explanation of this term below), where the primary dominator consists of God being thought of in personal terms as well as being conceived of in terms of "ethical demands" and "love". The secondary dominators, which are subjugated to the primary dominators above, consist of God's "will", God's "nearness" to man, God's "guidance" of man and the experience of God "within" man.

For a few of the interviewees, the concept of God has shown itself to be partially dependent upon the individual's conception of some human figure, which is or has been of great importance to him, especially during childhood or adolescence. Affective anthropomorphic concepts of God such as these seem to display a tendency to be related to God in terms of

"Father", resulting from the fact that the interviewee has had both clear and positive experiences of models within his closest social environment. However, for a number of the interviewees, there are indications that a previously clear affective anthropomorphic concept of God has undergone steps in the direction toward a "dissolution"; a process which, according to H. Åkerberg, always begins via a struggle-filled questioning of the present concept of God.

Some of the interviewees had, what R. Otto termed 'numinosen' experiences, through which the concept of God gained a higher degree of 'realism'. Through this, the concept of God received a greater degree of autonomy in relationship to the human models in the individual's social environment. In other words, the 'numinose' experience contributed to 'the process of dissolution'. The dominators that were especially effected by the 'numinosen' experiences are, "nearness" to God, God's "love" and to a certain extent even to God's "power". For two of the interviewees, the two oldest, clear evidences of the 'tremendum' characteristic in the concept of God can be found, which in turn is connected to the dominator "God's ethical demands".

Among the individuals themselves alternations could be found between differing concepts of God depending upon the situation in which the individual found himself. Even if God is actualized as "Father" in one situation, in another situation "He" can, by the same individual, be thought of and experienced as "Lord", resulting in a partially different experiential content.

The primary psychological importance of the concept of God is not that it is a fundamental part of the individual's theological beliefs, but rather that it constitutes a functioning component in the individual's interpretation and experience of his relationship to God in daily life. Even in this second phase of our analysis, we began by studying the micro-milieu as it appeared to the interviewee.

The relationship to God is consistently viewed as functioning on three "levels", both from tradition's macro and micro perspectives, as well as from the individual's perspective. The first and basic level, which we have termed "the absolute status", consists of the individual's status as a "Christian", a level in the relationship to God which is seen as being relatively static (A). Level (B) has been termed "the relative status", as it expresses the more or less "close" relationship to God in daily living, which is dependent upon the degree of "surrender" and "sanctification", that is, the individual's degree of readiness to

actualize his religious frame of reference. The third level (C) has been termed "the momentary status" which encompasses the individual's momentary "inner" perceptions of God. This level in the relationship to God can vary from one moment to another, but is nevertheless of importance for the individual and for his interpretation of his relationship to God. The interviewee could find clear expressions for all of these levels from the environment of their childhood, however, with that difference that "level" (A) was explicitly expressed in a verbal manner, while "level" (C) was expressed, for the interviewee, in a more subtle manner.

The analysis of the interviewee's prayers indicated that there are three basic prayer forms: "prayer of request", "prayer of thanks" and "listening prayer", which to a large extent can be placed along a continuum from subjective-objective prayer. Intermediate forms might be found. However, this does not substantially influence our division into three main groups.

An affective anthropomorphic concept of God has been demonstrated by a few of the interviewees to be compatible with an active prayer life and the experience of a "close" relationship with God. However, the affective anthropomorphic concept of God has a tendency to lead the individual into doubt, as the occurrences of the outer world do not coincide with the individual's specific expectations concerning God's "actions". At this point, the believer is put into a situation of struggle concerning his concept of God and his relationship to God, which can either result in a settlement with or a repudiation of the old concept of God, or can lead to a retreat into alternative affective concepts of how God "can work".

When we, utilizing K.Lewin's field-theory, began to study prayer as a 'psychological field', we found three dimensions to prayer: prayer's "breadth", "intensity" and "depth". The majority of our interviewees have increasingly shown, as their ages increased, a striving toward and even realization of a growing "breadth" in prayer, that is, that prayer has demonstrated an ability to encompass a broader spectrum of the manifoldness of human life. When a new area of life has been drawn into the prayer behavior and thus become the object of prayer, we have observed that this 'region' receives a new structure within the consciousness of the individual. If the goal of prayer is of great value to the individual, this can contribute to a high degree of "intensity" in

prayer, that is, prayer receives an affective character. However, as such prayer generally includes concentration on the goal of prayer, it tends to reduce at the same time the psychical focussing on the object of prayer, God. It is exactly this focussing on the object of prayer that lends prayer its specific religious dimension. The "depth" of prayer expresses the degree of "reality" that the object of prayer, God, has for the believer in the prayer act. Thus, tension can arise between the psychological focussing on the goal of prayer on the one hand, and the object of prayer on the other. However, a tension relationship between the "intensity" and "depth" of prayer does not arise in those cases where the goal of prayer coincides with the faith-filled focussing of the suprahuman "reality" himself.

In those cases where the interviewees have had 'numinosen' experiences, such experiences have contributed to a large degree in giving prayer a "depth dimension", which is a situation that well agrees with the 'numinose' experience's ability to lend the character of "reality" and "nearness" to the suprahuman. As the individual's experiences of 'das Numinose' are united in turn with different dominators within the concept of God, these dominators gain a considerable and convincing power for the individual. For the majority of those who have reported 'numinosen' experiences, it has been possible to identify that which occurred as expressions of 'fascinsum', which for the believer could be united with the special 'dominators' God's "love" and the "nearness" of God. In the two cases with the two oldest interviewees, where the 'tremendum' motif has been clearly identified, a union has been formed with the 'dominator' "God's ethical demands". Generally speaking, the 'numinosen' experiences have provided the believers with a clear "assurance" that their prayers are not only learned behavior patterns, but rather a genuine interaction with God.

In the section "prayer as role-taking", we have tried with the aid of Hj. Sundén's role-theory, to interpret prayer as part of two dual 'role-systems'. The interviewees have primarily interpreted and experienced their relationship to God according to the 'role-systems' "child-Father" and "servant-Lord". These role-systems have formed the individual's religious frame of reference, which provide perception and interpretation patterns as well as behavior patterns. The taking of 'the role' "the child" or "the servant" has, as far as prayer behavior is concerned, resulted in specific prayer contents and expectations vis a vis "the

Other".

When prayer behavior is structured by the dual role-system "child-Father", the prayer act is often followed by an experience of "security", "joy" or "peace". This experiential content can be interpreted by the individual as confirmation of the authenticity of the relationship to God and of the validity of the dual interpretation pattern. In those cases where the interviewee has interpreted his relationship to God according to the system "servant-Lord", God is primarily interpreted and experienced as "the one who makes ethical demands" on the individual in the form of service to others and is also seen as "the one who leads" the individual. The adoption of 'the role' "the servant" tends to coincide with a characteristic self-consciousness in the individual. This 'role' not only includes man's need for God but even God's dependence upon the human tool to attain "His" goals. In the prayer situation, this type of 'role' is primarily evident in prayer for other people, which is a common form of prayer behavior within the Swedish Alliance Mission Church, as well as in the experience of God's "guidance".

When the believer manifests behaviors (excluding prayer) which lie within the framework of the adopted 'roles', for example, the role of "the obedient child" or "the willing servant", these behaviors have demonstrated a tendency to reinforce the prayer behavior and prayer experiences that are structured by the same specific 'role-system'.

According to role-theory, the learned dual perception patterns make it possible to experience an interaction between the praying believer and God. Certain experiences, especially those of the 'numinose' type, result in so deep and lasting effects on the individual, that they can be viewed as contributing factors to the structuring of the religious perception and interpretation pattern in its entirety. Apparently, a dialectic relationship exists here between the learned dual perception and interpretation pattern on the one hand, and the religious experience on the other.

Prayer can also have an instrumental function, in that it activates and actualizes a previously learned role-system. Repeated prayer behavior in that sense, constitutes a prerequisite for the believers ability to maintain his religious frame of reference at a satisfactorily active level. However, since prayer behavior can occur as a spontaneous reaction *after* a powerful experience of God, we have distinguished between "functional" prayer and "expressive" prayer. It is through "expressive"

prayer that the believer experiences his relationship to God as a clear interaction, as well as that through which he perceives and experiences his concept of God. The directly experienced interaction with God in prayer constitutes an extremely important reinforcing factor for the 'anticipation' of the role "God" and even for the habit-like ritual prayer, the "functional" prayer, which is preparatory for the meeting with this God.

The chapter ends with a review and analysis of a number of specific reinforcing and inhibiting factors in prayer. The most central factor in this respect, as we have already noted, is found in "the religious experience of presence", which can be said to be included, in a more or less explicit way, in all of the other factors. These factors are (1) obedience and disobedience toward what is perceived to be "the will" of God, (2) meditative control and distraction, (3) collective or individual prayer, and (4) glossolali as a specific "prayer language".

The first two factors can be arranged as a pair of opposites and as a continuum between two poles, where the one pole represents reinforcement, while the other represents a reduction of prayer. "Disobedience" tends to result in what L. Festinger calls 'cognitive dissonance' vis a vis the roles of "child", "servant" and "believer in prayer", and which 'dissonance' in turn reduces the individual's expectations of a genuine interaction with God. How 'consonance' can reinforce prayer behavior has been discussed above. Factor (2) primarily implies a charting of the outer conditions that further and inhibit respectively, the believer's ability to concentrate on the object of prayer, God.

The factor "collective or individual prayer" (3), cannot be arranged as a pair of opposites, as its relationship to the prayer experience is more complicated. The majority of the interviewees experience collective prayer in an inhibiting way, as they feel that there are specific expectations coming from the environment, for one form of prayer behavior. Collective prayer can also be experienced as supportive in cases where a trustful relationship exists within the group and where freedom exists for the individual to ignore the specific expectations. The majority experience individual prayer in a thoroughly positive manner.

Our study has shown that five of the eight interviewees have experienced glossolali (4), and continue, to a greater or lesser degree, to speak in tongues in connection with prayer. All have experienced it as a reinforcing factor in individual prayer, and it is only in this

situation that glossolali has been used. Its characteristic experiential content, of both individual activity and suprahuman "activity" places glossolali in a conjunctive position between "functional prayer" and "expressive prayer". Therein lies its efficiency to actualize God as a "living Partner" for the individual.

Chapter 9, which is the study's conclusion and final discussion, summarily describes the process of tradition transmission which the interviewees have gone through, a process that is covered in different ways in the collected analysis of the concept of God and the relationship to God. The acquisition of tradition then, has not occurred in a linear manner, but rather in various phases, depending upon the psychological conditions of the recipient as well as upon the presence of individuals who can further the traditions. The analysis has concerned the selection of tradition material that has taken place through the successive psychological development of the individual. We have found that the majority of the interviewees have had a positively charged concept of God during childhood, which is partially expressed in early-activated prayer behavior. During the years of adolescence, the interviewees have been markedly receptive to the dominator God's "demands", and their relationship to God has, in accordance with this, been characterized by experiences of guilt and insecurity as concerns the individual's status in his relationship to God.

A few of the interviewees have had, during late adolescence, a tendency to critically analyse and partially reject elements within the tradition, especially within its micro-milieu. This tendency has been temporarily reinforced for a few of the interviewees, through contacts with other Christian traditions. Gradually however, as the acquired religious frame of reference undergoes a deepening and differentiation, the tendency towards rejection of ones own denomination has become less important.

The adoption of elements of tradition has been simplified, or perhaps made possible, in that all of the interviewees have met people in their closest environment that possess a deeply internalized religious sentiment and who thus could become a tool for what Hj.Sundén has termed 'total tradition transmission'.

Certain specific characteristics in the corpus of tradition have, through the process of tradition transmission, been etched in a lucid manner into the prayer of the individual. This applies mainly to the Bible's authoritative function in connection with daily prayer. This

even applies to the desire to adapt to what is perceived to be "the will" of God, a desire which, especially where older interviewees are concerned, puts faith in "reconciliation" into the center of daily prayer.

In summary, we have attempted in the present study to describe and interpret prayer, taking into consideration the believer's personal psychological, theological and social context. As this has been accomplished with the aid of a relevant combination of theories and as the study has been based upon reliable data, it is our hope that this study has contributed an interpretive innovation to an area within the psychology of religion that has been little studied, namely prayer.

(Translation: Phillip Eskridge)

Broder/Syster!

Jag ber om överseende med att jag tränger mig på med detta brev.

Ni är en av många som ombeds att besvara några frågor på ett medsant svarsformulär. Det är av MYCKET STOR BETYDELSE för mig att ni besvarar frågorna och sedan åter-sänder ert svar.

Svaren kommer sedan att ingå i en större vetenskaplig undersökning om bön, vilken jag arbetar med. Er del i undersökningen är endast att besvara detta frågeformulär så samvetsgrant och öppet ni förmår.

OBS! Ni uppger inte ert namn. Ingen kommer att veta vem som svarat. Svaren kommer dessutom att behandlas med stor respekt och varsamhet. - Därför kan ni svara i förtroende.

- Tacksam att få svaret inom en vecka!

- Om någon fråga är omöjlig för er att besvara - sänd ändå tillbaka formuläret!

Mullsjö den 2 november 1981

Tack för hjälpen

Björn Wiedel

PS

Björn Wiedel är pastor inom SAM och lärare vid Mullsjö Folkhögskola.

Undersökningen genomföres i samarbete med Lunds Universitet. Ref. professor Hans Åkerberg.

Sätt X

NÅGRA FRÅGOR OM BÖN.....

Man	☐	Ålder: Under 30 år	☐
		30-45 år	☐
Kvinna	☐	46-65 år	☐
		Över 65 år	☐

Svara direkt på detta blad. Behövs mer utrymme - fortsätt då på löst blad.

(1) Använder Du någon särskild andaktsbok?

Om svaret är ja - vilken andaktsbok?

(2) På vilket sätt har BIBELN betydelse för Din bön?

(3) Hur tänker Du dig GUD när Du beder?

(4) Fullborda följande två meningar. Skriv precis vad som faller Dig in.

"När jag närmar mig Gud i bön brukar jag

"Jag brukar bedja därför att

(5) Ett tillfälle då Du upplevde påtaglig kontakt med Gud under bön. (Beskriv så utförligt Du kan.)

(6) Vad upplever Du vara Dig till hjälp när Du samlar Dig i bön? (Särskild plats eller miljö, stämning, kroppsställning etc.)

(7) Ibland kanske Du upplever "motstånd" mot att bedja. Beskriv hur Du upplever detta "motstånd".

VÄND!

(8) Hur uppfattar Du den vägledning i bön som Du fått?

(9) Hur ofta beder Du?

I regel varje dag

☐

Någon gång per vecka

☐

Mindre än 1 gång per vecka

☐

Aldrig

☐

Om Du av någon anledning inte kunde eller ville besvara dessa frågor:

- Sänd ändå tillbaka formuläret!

- Vad var det som gjorde att Du inte kunde/ville besvara frågorna?

Intervju I (tentativ intervju)

- I Bakgrundsfaktorer.
 - a) Tidiga andliga intryck.
 - b) Personer som haft betydelse för ip:s andliga utveckling.
 - c) Spec. minnen från möten, bönestunder etc.
 - d) Egen inställning till olika rel. företeelser.

- II Egen utveckling.
 - a) Det egna gudsförhållandets början.
 - b) Viktiga händelser och skeden.
 - c) Den egna bönen framväxt.
 - d) Litteratur, sånger etc. som haft betydelse.

- III Gudsbild - gudsrelation.
 - a) Gudsbildens förändring genom åren.
 - b) Upplevelsen av Guds inställning, till ip i synnerhet, under bön.
 - c) Villkor för bönhörelse.
 - d) Upplevelsen av Guds närhet.

- IV Om bönen.
 - a) Exempel på situationer av bönekaraktär och gudsnärvaro.
 - b) Innehållet i bönen.
 - c) Skillnad på sättet att bedja förr och nu.
 - d) Ip:s råd till en ev. sökare.

- V Ev. tillägg som ip anser viktiga.

Intervju II (fokuserad intervju)

- (1) H: Finns det någon böneupplevelse i ditt liv, som du tycker påverkar ditt liv på ett särskilt sätt? Berätta?
 H: (alt) Berätta om vilka olika slag av bönesituationer som du har upplevt.
 F: Vilken av dessa har haft störst betydelse för ditt anliga liv?
 - (Försök föreställa dig att du är i den bönesituationen just nu. Tänk tillbaka. Försök återuppleva.)
 F: Beskriv vad du kände
 F: Beskriv vad du tänkte
 F: Har du haft upplevelse av att Herren kommit dig spec. nära när du bett? Berätta!
 F: Vad betyder denna/dessa upplevelse/r för ditt dagliga böneliv?
- (2) H: Hur föreställer du dig Gud när du ber?
 F: Hur tänker du dig Guds inställning till dig när du ber?
 F: Hur tilltalar du Gud?
 F: Hur mycket av det som sker dig i livet upplever du som Guds ledning?
 F: Hur vill du beskriva människans ställning inför Gud.
 (i allmänhet)
- (3) H: Hur upplever du förhållandet mellan dig och Gud? (i allmänna ordalag)
 F: Vilken betydelse har bönen för detta förhållande?
 F: Hur skulle förhållandet påverkas om du inte bad?
 F: Vilka känslor upplever du gentemot Gud när du ber?
 F: Hur upplever du Guds svar?
 F: Hur skulle du vilja beskriva den bästa tänkbara relationen mellan dig och Gud?
- (4) H: Vilka saker hjälper dig att bedja?
 F: Hur upplever du den situation då din bön verkligen "fungerar"?
 F: Vad är det som gör att bönen "fungerar"?
- (5) H: Vilka saker kan vara hinder för att din bön ska "fungera"?
 F: Finns det situationer då du upplever (inre) motstånd mot att bedja? Berätta.
- (6) H: Hur upplever du skillnaden mellan att be i din ensamhet jämfört med att be tillsammans med trossyskon?
 H: Hur upplever du skillnaden mellan din bön under den dagliga andakten och din bön i spec. nödsituationer/krissituationer?
 H: Hur känner du dig efter bönen?
 H: Tycker du att det är något väsentligt som inte kommit fram under vårt samtal?

Mullsjö den 14 oktober 1982.

Först vill jag tacka Dig för den hjälp du gett mig hittills genom de två intervjuer som vi gjort tillsammans. Genom dem har jag fått ett fint underlag för mitt arbete. Om jag behöver en tredje intervju också vet jag inte säkert ännu, troligen inte. Däremot skulle jag vilja be dig om en annan sak - nämligen att göra ett nytt försök med anteckningar i samband med andakt - och bönestunder. Detta har upplevts svårt av samtliga. Låt mig föreslå att vi gör så här:

- 1) Börja den 20 oktober och håll på till den 20 november. Genom att avgränsa tiden blir det nog lättare.
- 2) Försök att i anslutning till Din bön göra anteckningar om Dina inre upplevelser och Dina spontana tankar. Det kan exempelvis handla om hur Du kände dig, hur Du upplevde Herrens närhet (eller frånvaro), vad som kom i dina tankar. Det är inte speciellt ovanliga upplevelser eller tankar som vi söker utan alldagliga. Allt Du skriver ner är värdefullt!
- 3) Försök att om möjligt skriva något varje dag. Du behöver absolut inte tänka på att det ska vara väl formulerat. Ju mera spontant och enkelt Du skriver ner det, desto bättre är det. Efter den 20 november vore jag glad om Du skickar över vad Du skrivit.

Hoppas att Du inte ska uppleva detta allför betungande.

Om Du har frågor får Du gärna ringa mig. 0392/11396.

Efter nyår kommer jag att be Dig om ytterligare en tjänst, men den kommer nog inte att upplevas så svår. Den återkommer vi till senare. Därefter kan Du se framemot att Din del i arbetet kommer att vara slutförd.

Med fridshälsning,

INSTRUKTION:

Syftet med denna uppgift är att i anslutning till en bön så spontant som möjligt skriva ned dina tankar och känslor. Läs noga igenom punkterna och försök så gott du kan följa instruktionen.

- 1) Välj en tidpunkt på dagen då det känns naturligt för dig att vara i stillhet. Försök att vara ostörd.
- 2) Börja med att "samla dig".
- 3) Öppna kuvert nr 1 (nästa dag öppnar du kuvert nr. 2 o.s.v.) Du finner däri en kort bön skriven på ett papper.
- 4) Läs bönen - gärna flera gånger - och försök göra den till din egen bön.
- 5) Efter bönen. Skriv ner på pappret (det papper som bönen är nertecknad på) de tankar och upplevelser som aktualiserades för dig. Gör detta så grundligt och fylligt du förmår.
- 6) Det är viktigt att du gör nerteckningen *i direkt anslutning* till din bön samt att du sedan den är klar absolut inte ändrar den.

Du har fått 9 kuvert med olika, korta böner. Det är tänkt att du ska bryta ett kuvert om dagen under 9 dagar med början den 1 febr. Om du någon dag skulle få förhinder så fortsatt bara dagen därpå. Det är dock viktigt att du fullgör alla 9 uppgifterna.

När du fullgjort alla uppgifterna är jag tacksam om du sänder anteckningarna till mig. De behöver inte vara renskrivna, ju enklare och spontanare - desto bättre.

Tack för din hjälp.

Sammanställning av böner, vilka gavs åt ipp i samband med UIII.

- Dag 1. "Fader vår, som är i himmelen..." (endast denna första del av Herrens bön)
- Dag 2. "O, Jesus jag längtar att helt bliva din."
- Dag 3. "Du vår Herre och Gud är värdig att ta emot härligheten och äran och makten, ty Du har skapat världen och genom Din vilja blev den till och skapades den."
- Dag 4. "Hur länge Herre, skall Du dölja Ditt ansikte för mig?"
- Dag 5. "Herre, med kraft ifrån höjden bekläd mig."
- Dag 6. "Gud, var mig nådig efter Din godhet."
- Dag 7. "Huru outgrundliga är inte för mig Dina tankar o Gud, hur stor är inte deras mångfald."
"Utrannsaka mig, Gud, och känn mitt hjärta, pröva mig och känn mina tankar."
- Dag 8. "Ske inte min vilja utan Din."
- Dag 9. "Herre, lär mig bedja."

KÄLLOR OCH ÖVRIGA REFERENSER

A. OTRYCKT MATERIAL

- Förberedande pilotstudie (P)
Tentativ intervju (MI)
Fokuserad intervju (MII)
Uppteckningar angående ipp:s religiösa utveckling (UI)
Dagboksuppteckningar under en månad (UII)
Uppteckningar i anslutning till givna böner (UIII)
Kompletterande uppteckningar av olika slag (Ua, Ub etc.)
(Allt ovanstående otryckt material finns deponerat hos författaren.
Adress: Solstugevägen 3, 565 00 MULLSJÖ.)
Svenska Alliansmissionens styrelses protokoll, 1927.

B. TRYCKT MATERIAL

- Allport, G.W.
1942 The Use of Personal Documents in Psychological Science. New York.
1963 (1961) Pattern and Growth in Personality. London.
1968 (1950) The Individual and His Religion. A psychological interpretation. New York.
1973 (1948) Förord till Lewin, K., Resolving Social Conflicts. London.
- Andersson, B-E.
1982 Utvecklingsekologi. En teoretisk referensram till studiet av mänsklig utveckling. Stockholm.
- Andersson, K-E.
1967 Med upplyfta händer. Jönköping.
- Andræ, T.
1968 (1926) Mystikens psykologi. Besatthet och inspiration. Stockholm.
- Aulén, G.
1972 (1967) Kristen gudstro i förändringens värld. Stockholm.
- Banaka, W.H.
1981 (1971) Djupintervju. Teknik och analys. Malmö.
- Barkman, P.F.
1977 (1968) The relationship of Personality Modes to Religious Experience and Behavior. (i: Current Perspectives in the Psychology of Religion, Malony, H.N., ed.) Grand Rapids.
- Benson, P & Spilka, B.
1973 God-Image as a Function of Self-Esteem and Locus of Control. Journal of Scientific Study of Religion, pp.297-310.
- Berggrav, E.
1933 Kropp och själ i karaktärliv och gudsliv. Stockholm.

- Bergsten, G.
1939 Bön och meditation. Stockholm.
- Berguer, G.
1946 Traité de Psychologie de la Religion. Lausanne.
- Berner-Öste, M.
1961 Intervjumetoder. (i: Sociologiska metoder, Karlsson, G., Red.) Stockholm.
- Bibeln 1917 års översättning.
- Bibeln 1981 års översättning av Nya Testamentet.
- Bibeln Översättning av Nya Testamentet av D.Hedegård, 1964.
- Bolley, A.
1930 Gebetstimmung und Gebet. Empirische Untersuchungen zur Psychologie des Gebets unter besonderer Berücksichtigung des Betens von Jugendlichen. Düsseldorf.
1949 Geist und Leben. Würzburg.
- Brattemo, K-E.
1958 Livshållning och omedvetna motiv. Tro och Liv, pp.116-122, 105.
- Briem, E.
1930 Den religiösa upplevelsen i dess kristna huvudformer, I. Den grekisk-ortodoxa fromhetstypen. Malmö.
1933 Gudstro och Gudsupplevelse i historisk och psykologisk belysning. Lund.
- Bugge, K.E.
1970 Træk af religionspsykologiens udvikling med særligt henblik på Tyskland og Norden. (i: Religionspsykologi. Et teologisk-psykologisk symposium, Bugge, K.E. & Jensen, R., Red. København.)
- Canesi, A.
1936 (1925) Vorläufige Untersuchungen über die Psychologie des Gebets. Archiv für Religionspsychologie und Seelenführung, 6/1936.
- Clark, W.H.
1971 (1958) Religionspsykologi. Stockholm.
- Cook, M.
1974 Person perception. Stockholm.
- Dahlbom, F.
1965 Bönen i Bibeln och i den kristna kyrkan genom tiderna. Studier och meditationer. Stockholm.
- Dahlström, E.
1957 Intervju- och enkätteknik. Halmstad.
1961 Allmänt om surveyundersökningar. (i: Sociologiska metoder, Karlsson, G., Red. Stockholm.)
- Deutsch, M.
1968 Field theory in Social Psychology. (i: The Handbook of Social Psychology, Lindzey, G. & Aronsson, E., Ed. Reading, Mass.)
- Dominian, J.,
1975 Cycles of Affirmation. London.

- Edwall, P.
1972 Gudstjänstens motiv. Lund.
- Ehnmark, E.
1949 Religionsproblemet hos Nathan Söderblom. Lund.
1963 Att studera religionshistoria. Stockholm.
- Eliade, M.
1968 (1957) Heligt och profant. Stockholm.
- Ericsson, K.A. & Simon, H.A.
1980 Verbal reports as data. Psychological Review, 87, pp.215-251.
- Ewalds, E.
1980 Okänt jag. Malmö.
- Festinger, L.
1962 (1957) A Theory of Cognitive Dissonance. Stanford.
- Fhanér, S.
1980 (1978) Psykologi som förklaring, förståelse och kritik. Stockholm.
- Fogelklou, E.
1950 Barhuvad. Stockholm.
- Fosdick, H.E.
1955 Bönen. Studier och tankar. Stockholm.
- Frankl, V.
1970 (1969) Viljan till mening. Logoterapins grunder och tillämpning. Stockholm.
- Fägerlind, I. & Sjöberg, G.
1971 Barnatro och Ungdomstvivels. Stockholm.
- Gerhardsson, B.
1971 Bibelns etos. (i: Etik och kristen tro, Wingren, G., utg. Lund.)
- Giorgi, A.
1970 Psychology as a human science. A phenomenologically based approach. New York.
- Gordon, H.
1970 Intervjumetodik. Stockholm.
- Gruehn, W.
1924 Das Werterlebnis. Eine religionspsychologische Studie auf experimentelle Grundlage. Leipzig.
1926 Religionspsychologie. Breslau.
1956 Die Frömmigkeit der Gegenwart. Grundtatsachen der empirischen Psychologie. Münster.
- Grønbaek, V.
1935 Om Beskrivelsen af religiøse Oplevelser. En eksperimentel religionspsykologisk Undersøkelse. København.
1954 Det religiøse i Alderdommen. En empirisk religionspsykologisk Studie. København.
1958 Religionspsykologi. Forskere og forskning. København.
1962 Barnets religiøse verden. En psykologisk fremstilling. København.
1974 Nogle linier i religionspsykologiens udvikling. Edvin D. Starbuck og William James i religionspsykologiens historie

- og nutid. Lund.
- Gustafsson, B.
 1968 (1957) Svensk kyrkohistoria. Stockholm.
 1974 Svensk folkreligion och svensk folkkyrka. Svensk teologisk kvartalskrift, 4, pp.154-161.
- Gustafsson, G.
 1981a Religionen i Sverige. Ett sociologiskt perspektiv. Stockholm.
 1981b Folkreligionen i det sekulariserade Sverige. Signum, 9.
- Gustafsson, P-E.
 1963 Hans Henrik von Essen och den nyevangeliska kolportörsverksamheten. Till frågan om högreståndsväckelsen och friför-samlingsrörelsen. Uppsala.
- Hallesby, O.
 1966 (1927) Från börens värld. Vasa.
- Handbok för Svenska Alliansmissionen, 1964. Jönköping.
- Happold, F.C.
 1971 Prayer and Meditation. Their Nature and Practice. Baltimore, Maryland.
- Hartman, S. & Pettersson, S.
 1980 Livsfrågor och livsåskådning hos barn. Några utgångspunkter för en analys av barns livsfrågor och livsåskådning samt en presentation av några delstudier inom området. Stockholm.
- Hedegård, D.
 1941 Kristi lära. Stockholm.
 1947 När Jesus kommer. Vår tid i ljuset av Bibelns vittnesbörd om Herrens tillkommelse. Jönköping.
 1955 Att tro på Bibeln. Örebro.
- Heiler, F.
 1920 (1918) Das Gebet. Eine Religionsgeschichtliche und Religions-Psychologische Untersuchung. München.
- Hemberg, J. & Holte, R. & Jeffner, A.
 1982 Människan och Gud. En kristen teologi. Lund.
- Henricsson, M.
 1973. Tonåringar och normer. En undersökning av tonåringars norm-klimat. Stockholm.
- Hickman, F.S.
 1926 Introduction to the Psychology of Religion. New York.
- Holm, N.G.
 1976 Tungotal och andedop. En religionspsykologisk undersökning av glossolali hos finlandssvenska pingstvännar. Uppsala.
- Holmberth, N.G.
 1980 Innanför eller utanför. En socialpsykologisk undersökning av ifrågasättandet av religiös tradition och grupptillhörig-het. Uppsala.
- Holmquist, H.
 1952 Från romantiken till första världskriget, jämte grunddragen av det övriga Nordens kyrkohistoria. Handbok i svensk kyrko-historia, 3. Stockholm

- Honko, L.
1973 Metodiska och terminologiska betraktelser. (i: Tro, sanning, sägen, Klintberg, B., red. Stockholm.)
- Honko, L. & Löfgren, O.
1981 Tradition och miljö. Ett kulturekologiskt perspektiv. Lund.
- Hughes, J.A.
1979 (1976) Sociologisk analys. Stockholm.
- Hultman, A.
1933 Helig eld. Evangelium och kultur. Historiska konturer, fragment och episoder från evangeliets värld i anslutning till de stora missionsjubileerna 1928. Jönköping.
- Husén, T.
1950 Intervjumetodens teknik och psykologi. (i: Människan och arbetet 1-2. Stockholm.)
- Hyman, R.
1965 (1964) The Nature of Psychological Inquiry. New Jersey.
- Hägg, F.
1953 Svenska Alliansmissionen genom hundra år. Jönköping.
- Hägglund, B.
1971 (1956) Teologins historia. En dogmhistorisk översikt. Lund.
- Höfdding, H.
1918 Oplevelse og tydning. En sammenlignende religionspsykologisk studie. København.
1924 Religionsfilosofi. København.
- James, W.
1974 (1902) Den religiösa erfarenheten i dess skilda former. Lund.
- Johansson, A.
1936 Frälsningsbegreppet hos Carl Olof Rosenius. Stockholm.
- Johansson, V.
1924 Ur minnets gömmor. Tilldragelser ur mitt eget och andras liv. Jönköping.
1938 En trogen förebedjerska. (i: Soluppgången. Illustrerad missionskalender utgiven av Svenska Alliansmissionen.)
- Johnson, P.E.
1959 (1945) Psychology of Religion. New York.
- Kahn, R. & Cannell, C.
1957 The Dynamics of Interviewing. Theory, Technique and Cases. New York.
- Keen, E.
1978 Consciousness and Tradition. Journal of Humanistic Psychology, vol. 18, 4. pp.5-18.
- Kelvin, P.
1972 (1970) The Bases of Social Behaviour. An Approach in terms of Order and Value. Hertford.
- Klingberg, G.
1953 Studier i barnens religiösa liv. Stockholm.

- Kolnes, R.D.
1978 Åbenbaring og Oplevelse. Religionspsykologien som utfordring for teologien. Oslo.
- Kristen Lovsång. Sångbok för enskilt och offentligt bruk. Utgiven av Svenska Alliansmissionen 1953. Jönköping.
- Kylberg, M.S.
1983. Bönestjänst. (i: Låt Ordet bli handling, Wiedel, B., red. Del I. Jönköping.)
- Källstad, Th.
1974 John Wesley and the Bible. A psychological Study. Stockholm.
1977 Rescension av Holm, N.G., Tungotal och andedop. Svensk teologisk kvartalskrift, 1, pp. 43-47.
1984 Bönens psykologi. Svensk teologisk kvartalskrift, 3, pp. 107-113.
- Lazarus, R.S.
1974 (1963) Personlighet. Stockholm
- Lewin, K.
1935 A Dynamic Theory of Personality. New York.
1936 Principles of Topological Psychology. New York.
1951 Field Theory in Social Science. New York.
1973 (1948) Resolving Social Conflicts. Selected papers on group Dynamics. London.
- Lindholm, S.
1981 (1980) Vetenskap, verklighet och paradigm. Om dialektik, hermeneutik, positivism m.m. inom samhällsforskning. Uppsala.
- Linge, K.
1951 Fredrik Fransson. "En man sänd av Gud". Jönköping.
- Lyttkens, H.
1973 Gudsbegreppens filosofiska problematik. Svensk teologisk kvartalskrift, 1, pp. 1-15.
- Merton, R. & Fiske, M. & Kendall, P.
1952 The Focused Interview. New York.
- Metzler, K.
1977 Creative Interviewing. The Writers Guide to Gathering Information by Asking Questions. New Jersey.
- Neidhart, W.
1971 Psychologische Aspekte der Gebetserziehung. (i: Gebet und Gebetserziehung, Bargheer, F., & Röbbelen, I., ed. Heidelberg.)
- Newcomb, T. & Turner, R. & Converse, P.
1969 (1952) Social Psychology. The Study of Human Interaction. London.
- Nilsen, A.
1980 Religion and Personality Integration. Uppsala.
- Nilsson, L.
1980 Expansiv tro. Den religiösa mognadsprocessen i William James' religionspsykologi. (i: William James då och nu. Några religionspsykologiska studier, Pettersson, O., & Åkerberg, H., utg. Lund.)
- Nordenfelt, L.
1979 Kunskap - värdering - förståelse. Introduktion till humanvetenskapernas teori och metod. Stockholm.

- Nordlander, A.
1980 *Mysteriet Människan. Klippan.*
- Norman, D.
1972 (1969) *Uppmärksamhet och minne. En introduktion till mänsklig informationsbehandling. Malmö.*
- Oldfield, R.C.
1947 (1941) *The Psychology of the Interview. London.*
- Otto, R.
1963 (1917) *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. München.*
- Palmqvist, E.
1945 *De som bröto marken. Jönköping.*
1947 *I Människosönens tecken. Jönköping.*
- Pentikäinen, J.
1969 *Testfrågor, kontextfrågor och källkritiska frågor i intervjun. Helsingfors.*
- Pettersson, O.
1972 *Tro och rit. Religionsfenomenologisk översikt. Stockholm.*
- Pettersson, O. & Åkerberg, H.
1981 *Interpreting Religious Phenomena. Studies with Reference to the Phenomenology of Religion. Stockholm*
- Pettersson, Th.
1975 *The Retention of Religious Experience. Uppsala.*
1979 *Svenska folkets bönevanor. Forskningsrapport 148 (1979:2) Religionssociologiska institutet. Stockholm.*
- Phillips, D.Z.
1981 (1965) *The Concept of Prayer. Oxford.*
- Popper, K.
1979 (1957) *The Poverty of Historicism. London.*
- Pratt, J.B.
1910 *An Empirical Study of Prayer. American Journal of Religious Psychology, IV, pp.48-67.*
1971 (1920) *The Religious Consciousness. A Psychological Study. New York.*
- Pruyser, P.W.
1977 (1960) *Some trends in the Psychology of Religion. (i:Current Perspectives in the Psychology of Religion, Malony,H.N.,ed. Grand Rapids.)*
- Pöll, W.
1965 *Religionspsychologie. Formen der religiösen Kenntnisnahme, München.*
- Riley, M.W.
1963 *Sociological Research I. A Case Approach. New York.*
- Rinker, R.
1979 *Bön - samtal med Gud. Örebro.*
- Rosengren, K.E. & Arvidson, P.
1983 *Sociologisk metodik. Stockholm.*
- Rosenius, C.O.
1956 (1873) *Betraktelser för var dag i året. Samlade ur C.O. Rosenii skrifter. Stockholm.*
- Rundbäck, K.A.
1928 *Jönköpings Missionsförening genom 75 år 1853-1928. Jönköping.*

- Rümke, H.C.
1952 The Psychology of Unbelief. London.
- Samuelsson, R.
1956 Troslivet. Hässleholm.
1972 Liknelsevis talat, del I. Studieplan i anslutning till Jesu liknelser i Lukas evangelium. Jönköping.
- Schelderup, K.
1931 Religiøse grunnformer i lys av psykologien. Chr.Michelsens Institut for Videnskap og Åndsfrihet. Bergen.
- Selander, S-Å.
1973 Den nya sången. Den anglosachsiska väckelsesångens genom-
brott i Sverige. Lund.
- Selbie, W.B.
1926 The Psychology of Religion. Oxford.
- Shaffer, J.B.
1978 Humanistic Psychology. New Jersey.
- Shibutani, T.
1965 (1961) Society and Personality. An Interactionist approach
to Social Psychology. New Jersey.
- Sjöberg, L.
1982 Upplevelse och prestation. Några utvecklingslinjer inom
teoretisk psykologi. Karlshamn.
- Sjögren, P.O.
1957 C.O. Rosenius. (i Nordisk Teologisk Uppslagsbok, III).
- Skooglund, E.H.
1955 Vid Ordets källa. Jönköping.
- Smith, G. & Westerlundh, B.
1973 Personlighetspsykologi. Lund.
- Spinks, G.S.
1963 Psychology of Religion. An Introduction to Contemporary
Views. London.
- Stewart, C.W.
1967 Adolescent Religion. A developmental Study of the Religion
of Youth. New York.
- Stinissen, W.
1978 Den inre bönens väg. Helsingborg.
- Strunk, O.
1962 Religion. A Psychological Interpretation. New York.
1970 Humanistic Religious Psychology. The Journal of Pastoral
Care, 24, pp.90-97.
- Ståhlberg, G.
1974 Personlighet och religion. (i: Religionspsykologi, Sundén, Hj.
Stockholm).
- Sullivan, H.S.
1970 The Psychiatric Interview. New York.
- Sundén, Hj.
1961 Människan och Religionen. Stockholm.
1969 Die Rollenpsychologie und die Weisen des Religionserlebens
(i Wesen und Weisen der Religion, Hörgl, Ch.-Krenn, K.-Rauh, F.,
ed., 132-144, München).
1970 Psychology of Religion. An Orientation. Temenos, pp.142-149.
1971 (1959) Religionen och Rollerna. Ett psykologiskt studium av
fromheten. Stockholm.

- 1974a Barn och Religion. Karlskrona.
1974b Religionspsykologi. Problem och metoder. Stockholm.
- Sundström, E.
1952 Trossamfund i det svenska samhället. Stockholm.
1971 Den karismatiska vägen. Motala.
- Swedner, H.
1974 (1969) Sociologisk Metod. Lund.
- Svensson, K.
1961 En för alla. Jönköping.
1965 På denna klippa. Jönköping.
1968 Nya testamentet och vår samfundssituation. (i: Gemensam väg, utg. av Sveriges Frikyrkoråd. Klippan).
1970 Springkällans våg. (i: Soluppgången, Missionskalender utg. av Svenska Alliansmissionen. Jönköping).
1975 Apostolisk tro. Jönköping.
- Svensson, S.
1962 Evangelium om Jesus. Bibelns huvudsanningar i kort sammanfattning. Jönköping.
- Söderblom, N.
1916 (1908) Studiet av Religionen. Stockholm.
1935 (1921) När stunderna växla och skrida, IV saml. Stockholm.
1932 Den levande guden. Grundformer av personlig religion. Stockholm.
1975 (1903 och 1922) Tre livsformer. (i: Till mystikens belysning. Lund.)
- Thouless, R.H.
1926 Religionspsykologi i översiktlig framställning. Stockholm.
1971 An Introduction to the Psychology of Religion. Cambridge.
- Thun, Th.
1964 Die Religion des Kindes. Eine Untersuchung nach Klassen-Gesprächen mit Katholischen und Evangelischen Kindern der Grundschule. Stuttgart.
- Tillich, P.
1977 (1952) Modet att vara till. Lund.
- Uneståhl, L-E.
1976 Suggestion. (i: Psykologisk Uppslagsbok, Johannesson, I., red. Stockholm.)
- Wern, P.
1969 Utan förskyllan. Jönköping.
1976 Himlen. Jönköping.
1982 Gudstjänsten (i: Idag börjar framtiden, en dabatt- och studiebok om församlingens liv och funktioner, Albertsson, E. m.fl., red. Jönköping).
- Westin, G.
1956 Den kristna friförsamlingen i Norden. Frikyrklighetens uppkomst och utveckling. Stockholm.
1965 I den svenska frikyrklighetens genombrottstid. Stockholm.
- Westling, G & Pettersson, S. & Fägerlind, I.
1973 Mognad och undervisning i religionskunskap. En sammanställning av några undersökningar samt en del undervisningsmetodiska synpunkter. Stockholm.
- Wikström, O.
1975 Guds ledning. En psykologisk studie av ålderdomens fromhet. Uppsala.

- Wikström, S.
 1961 Sant sagt. Bibelstudieplan för tonårsungdom. Jönköping.
 1978 Tillsammans kring Bibeln. Jönköping.
 1982 Svenska Alliansmissionen. (i: Svenska Trossamfund, Hofgren, A., red. Stockholm.)
- Wilson, C.
 1968 Fackelbärare. Jönköping.
 1975 Jag minns... Axplock bland minnen. Jönköping.
- Vogel, P.
 1936 Ein Beitrag zur Religionspsychologie des Kindes. (i: Archiv für die ges. Psychologie, 96, pp.311-466. Leipzig.)
- Väckelse- och hemlandssånger. Sjölin. K.G., utg. Örebro, 1927.
- Young, P.
 1966 Scientific Social Surveys and Research. An Introduction to the Background, Content, Methods, Principles and Analysis of Social Studies. New Jersey.
- Åberg, G.
 1972 Enhet och frihet. Studier i Jönköpings Missionsförenings historia. Jönköping.
 1980 Sällskap - Samfund. Studier i Svenska Alliansmissionens historia fram till 1950-talets mitt. Jönköping.
- Åkerberg, H.
 1973 Hauptpunkte der Religionspsychologie Villiam Grønbaeks. Temenos, pp.108-146.
 1974 Företal till Grønbaek, V., Nogle linier i religionspsykologiens udvikling. Lund.
 1975 Omvändelse och kamp. En empirisk religionspsykologisk undersökning av den unge Nathan Söderbloms religiösa utveckling 1866-1894. Lund.
 1980 Några religionspsykologiska principfrågor. Lund.
 1981a Tolkning och förståelse. Metodfrågor, data och tolkningar för religionspsykologiska interpretationsövningar.
 1981b On the Comparability of Religio-Psychological Data. Some reflexions on religio-psychological method with reference to the phenomenology of religion. (i: Interpreting religious Phenomena, Pettersson, O.-Åkerberg, H., Lund.)
 1981c Människan och traditionen. Alf Ahlbergs bidrag till livsfrågepedagogiken i pedagogisk-psykologisk belysning, (i: Årsbok 1981 för Föreningen Lärare i Religionskunskap, pp. 49-70.)
 1983 Kamp och kris. Två psykologiska och livsåskådningsvetenskapliga kristeorier. Lund.
 1984 Pedagogisk-psykologiska problem. Noogena och privatreligiösa attityder: evaluering av en serie pilotstudier utförda på elever inom gymnasieskolans årskurs 1. Pedagogisk-psykologiska institutionen, Lärarhögskolan i Malmö, Lunds Universitet. Rapport nr.433.
 1985 Tillvaron och religionen. Psykologiska studier kring personlighet och mystik. Lund. (arbete under tryckning)
- Årsberättelse för Svenska Alliansmissionens Ungdom, 1983. Jönköping.
 Årsbok för Svenska Alliansmissionen, 1984. Jönköping.

PERSONREGISTER

- MA 136-140, 176, 178f, 184, 188, 193ff, 205ff, 210, 218, 221f, 224, 228, 233f, 237, 244f, 247, 256ff, 266, 269f, 276, 278f, 282, 284, 288, 290f.
- MB 140-145, 178f, 185f, 188, 192ff, 196f, 206, 210ff, 214, 218, 221ff, 228, 233, 244ff, 249, 251f, 256, 258, 264f, 269f, 271, 273f, 276f, 279, 282, 284, 288, 290ff.
- MC 146-149, 178f, 181f, 186ff, 193, 195ff, 206, 209, 215f, 217, 233, 238, 244f, 247f, 256, 258, 266, 269f, 274, 284, 289, 291.
- MD 106, 149-153, 179, 181ff, 188ff, 195ff, 205ff, 208, 222, 226, 228, 232f, 235, 241f, 244f, 252, 257f, 262f, 267, 269f, 272, 276ff, 282, 291.
- KA 154-158, 178f, 188, 193, 195ff, 206f, 210f, 214f, 215, 217, 221, 223, 226, 230, 233, 238, 243ff, 258, 264, 269f, 273f, 277, 281, 288, 291.
- KB 158-162, 177ff, 188f, 195ff, 206, 209ff, 212f, 215, 218, 223f, 225, 227f, 233f, 243ff, 247, 256ff, 264, 269ff, 274, 280f, 288, 291.
- KC 77, 102, 162-166, 176, 178f, 187ff, 193, 195ff, 206ff, 210, 214, 218f, 223, 225f, 228, 231, 233ff, 244f, 247, 249, 257f, 269f, 275ff, 278f, 282, 288ff, 292.
- KD 166-170, 176, 178f, 182, 184, 188, 191ff, 195ff, 206, 218, 221f, 225f, 228, 230, 232ff, 238, 244ff, 253f, 256f, 258, 264, 266f, 269f, 274, 276, 281, 284, 288, 290f.
- Allport, G W 12, 17, 42, 50f, 53, 57, 59, 72, 80, 85f, 88, 118, 216, 225, 280.
- Almqvist, K W 96.
- Andersson, B E 56, 58.
- Andersson, K-E 119.
- Andræ, T 279.
- Arvidson, P 84, 89.
- Aulén, G 125.
- Banaka, W 71, 81f, 87.
- Barkman, P 229.
- Benson, P L 185.
- Berggrav, E 180.
- Bergsten, G 10, 265.
- Berguer, G 38f, 48.
- Berner-Öste, M 79, 82, 84, 86.
- Blomqvist, J 155.
- Bolley, A 10, 23-26, 29f, 51, 213, 221, 228, 231ff, 251, 261, 275, 295.
- Brattemo, K-E 126.
- Briem, E 14f, 54, 69, 74, 82, 108, 119, 232, 267, 280, 283.
- Bugge, K E 20.
- Canesi, A 20-23, 80, 242, 247, 295.
- Cannell, C 78, 82f, 87, 257.
- Carothers, M 139.
- Clark, W H 12, 16f, 35, 45, 49, 54, 68, 75, 105, 116, 119, 136, 176, 183, 217, 230ff, 251.
- Converse, P 172f.
- Cook, M 85.
- Dahlbom, F 140, 148, 225, 275f.
- Dahlström, E 82, 121.
- Darby, J N 109.
- Deutsch, M 56, 201, 227, 286.
- Dominian, J 22, 230.
- Edwall, P 54.
- Ehnmark, E 11, 36.
- Eliade, M 203.
- Ericsson, K A 88.
- Ewalds, E 51.
- Festinger, L 68, 261, 264f, 272f.
- Fhanér, S 82, 86.
- Fiske, M 78f.
- Fogelklou, E 256.
- Fosdick, H E 265.
- Frankl, V 199.
- Franklin, A P 101.

- Fransson, F 98ff, 109, 291.
 Fägerlind, I 217, 289.
 Gerhardsson, B 249.
 Giorgi, A 51, 72.
 Girgensohn, K 20, 191.
 Gordon, H 77, 87.
 Gruehn, W 19f, 22, 29-32, 38, 51,
 87, 225f, 229ff, 256, 269.
 Grønbaek, V 14, 19f, 25, 27, 30f,
 33-35, 38, 53, 68f, 89, 131,
 172, 177, 191f, 217, 221, 230,
 233, 280.
 Gustafsson, B 10, 94ff.
 Gustafsson, G 9.
 Gustafsson, P-E 95ff.
 Hallesby, O 10, 265.
 Happold, F C 52.
 Hartman, S 105.
 Hedberg, F 95.
 Hedegård, D 102f, 108f, 111, 210.
 Heiler, F 9ff, 44-47, 48, 51, 69,
 163, 211, 224f, 233, 245, 257,
 280, 294f.
 Hemberg, J 172, 181.
 Henricsson, M 105.
 Henschen, L W 96.
 Hickman, F S 119.
 Holm, N G 62, 84, 87, 89, 276, 279.
 Holmberth, N G 65, 207, 210, 253.
 Holmquist, Hj 95.
 Holte, R 172, 181.
 Honko, L 87, 104, 294.
 Hoof, J 94.
 Hughes, J A 78.
 Hultman, A 114.
 Husén, T 85.
 Hyman, R 71.
 Hägg, F 97, 99, 101.
 Hägglund, B 114, 291.
 Höfdding, H 53, 181, 192.
 James, W 11, 12-14, 17, 45, 49,
 63, 119, 138, 144, 194, 211,
 229, 232, 257.
 Jeffner, A 171, 181.
 Johansson, A 97.
 Johansson, V 113, 119.
 Johnson, P E 18f, 153, 221, 256,
 269.
 Kahn, R 78, 82f, 87, 257.
 Keen, E 286, 293.
 Kelvin, P 173.
 Kendall, P 78f.
 Klingberg, G 27, 88, 178, 217.
 Kolnes, R D 172, 183.
 Kylberg, M S 249.
 Külpe, O 20
 Källstad, Th 62, 220, 226, 277f.
 Læstadius L L 40.
 Lazarus, R S 72.
 Lewin, K 34, 56-60, 104, 201ff, 208f,
 219, 223, 225, 227f, 230f, 241,
 253, 257, 285f, 287.
 Lindholm, S 53, 72.
 Linge, K 99f.
 Merton, R 78f.
 Metzler, K 8, 82, 88.
 Neidhart, W 178.
 Newcomb, T 172f.
 Nilsen, A 172, 180f, 185.
 Nilsson, L 12.
 Nordenfelt, L 72.
 Nordlander, A 111, 202.
 Norman, D 88.
 Odenkrants, T H 96ff.
 Oldfield, R C 79, 82, 89.
 Otto, R 11, 26, 53, 66-68, 190, 193f,
 195, 198f, 200, 235, 239.
 Palmberg, K 98, 102.
 Palmqvist, E 95, 99f.
 Pentikäinen, J 50, 77, 136.
 Pettersson, O 10, 43.
 Pettersson, Th 9, 87, 177.
 Pettersson, S 105.
 Phillips, D Z 82.
 Popper, K 53, 86.
 Pratt, J B 11, 14-16- 17, 37, 43,
 68f, 119, 153, 172, 217f, 221,
 264, 267.
 Pruyser, P W 10.
 Pöhl, W 193.
 Riley, M W 72, 81.
 Rinker, R 10, 170.
 Rosengren, K E 84, 89.
 Rosenius, C O 95-98.
 Rundbäck, K A 95f, 99, 101f.

- Rümke, H C 288.
 Salman, O P 287.
 Samuelsson, R 113, 202f, 208, 210.
 Sandell, J 94.
 Schartau, H 94.
 Schelderup, K 27.
 Selander, S-Å 111.
 Selbie, W B 16, 36.
 Selligren, P 94.
 Shaffer, J B 12.
 Shibutani, T 173.
 Simon, H A 88.
 Sjöberg, G 217, 289.
 Sjöberg, L 86, 88.
 Sjögren, P O 94, 97.
 Sjölin, K G 150.
 Skooglund, E H 109, 113, 119, 172.
 Smith, G 58.
 Spilka, B 185.
 Spinks, G S 16, 36, 119.
 Stewart, C W 289.
 Stinissen, W 265.
 Strunk, O 12, 45.
 Ståhlberg, G 40.
 Sullivan, H S 82.
 Sundén, Hj 18, 26ff, 31f, 37f, 38, 39-42, 48, 51, 53, 61-65, 69, 95f, 104, 122, 137, 172, 176f, 178, 201, 208, 213, 225, 240ff, 244, 247f, 250, 252f, 257, 259, 266f, 270, 280f, 287f.
 Sundström, E 95f, 278.
 Swedner, H 79, 85f, 126.
 Svensson, K 102ff, 110f, 113, 119, 172.
 Svensson, S 109f, 202.
 Söderblom, N 11, 42-44, 46, 48, 52.
 Taylor, H 99.
 Thomander, A 101.
 Thomas, I 144.
 Thouless, R H 16, 35-37, 227, 259, 274.
 Thun, Th 28.
 Tillich, P 182, 199.
 Turner, R 172f.
 Waldenström, P P 97f, 102.
 Wern, P 109, 111, 113, 174, 202.
 Westerlundh, B 58.
 Westin, G 95f.
 Westling, G 289.
 Wikström, O 62, 84, 87, 89, 156, 240, 244.
 Wikström, S 99, 101, 103, 108f, 203, 208, 210.
 Wilson, C 107, 114.
 Wislöff, F 123.
 Vogel, P 26-29, 155, 211, 213.
 Wågen, T 123.
 Young, P 78f.
 Åberg, G 54, 95-103, 105, 107ff, 112, 114f, 172.
 Åkerberg, H 11f, 14, 16, 19f, 30, 33f, 41, 49f, 54, 56f, 61-66, 69, 71f, 77, 79, 81, 84, 88f, 90f, 98, 100, 104, 112, 115, 174f, 178, 182f, 184, 187, 189f, 216, 243, 256f, 284, 286f, 294f.

STUDIA PSYCHOLOGIAE RELIGIONUM LUNDENSIA

EDITOR: HANS ÅKERBERG

1. *Hans Åkerberg*: Omvändelse och kamp. En empirisk religionspsykologisk undersökning av den unge Nathan Söderbloms religiösa utveckling 1866–1894. (With a Summary in English.) 1975 Commercially published by Studentlitteratur AB, Box 141, S-221 00 Lund, Sweden.) (Out of print.)
2. *Olof Pettersson & Hans Åkerberg* (eds.): William James – då och nu. Några religionspsykologiska studier. (With Summaries in English.) 1980 (Commercially published by Bokförlaget Doxa, Sandgatan 10–12, S-223 50 Lund, Sweden.) (Out of print.)
3. *Dieter Hoffmann*: Der Weg zur Reife. Eine religionspsychologische Untersuchung der religiösen Entwicklung Gerhard Tersteegens. 1982
4. *Hans Åkerberg* (utg.): Djuppsykologi och religion. Religionspsykologiska studier till belysning av huvudriktningar inom djuppsykologin. (With Summaries in English.) 1983
5. *Hans Åkerberg*: Kamp och kris. Två psykologiska och livsåskådningsvetenskapliga kristeorier. (With a Summary in English.) 1983
6. *Björn Wiedel*: Bön och tradition. En empirisk religionspsykologisk undersökning av gudsbild och gudsförhållande i samband med börens form och funktion inom Svenska Alliansmissionen. (With a Summary in English.) 1984

Distributed by Almqvist & Wiksell International, Stockholm, Sweden

ISBN 91-22-00701-6

ISSN 0280-5677